



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Maestría en Educación mención en Educación Intercultural

**La soberanía Cañari: un abordaje intercultural crítico para descolonizar el
conocimiento Runa, en la comunidad Pichacay**

Trabajo de titulación previo a la
obtención del título de Magíster en
Educación mención en Educación
Intercultural

Autor:

William Xavier Guamán Encalada

C.I: 0105762801

Correo electrónico: amaruxavier@live.com

Director:

Juan Fernando Regalado Loaiza

C.I: 1708185408

Cuenca - Ecuador

13 de enero de 2021

RESUMEN

Esta tesis consiste en una reflexión acerca de la noción de soberanía de conocimiento con base en una reconstrucción de los principales contenidos culturales y trayectoria colectiva del pueblo Cañari. La relación entre soberanía y el trayecto social-histórico que posibilita desarrollar el concepto Conocimiento Runa. Con base en el enunciado que se indica en el título de esta tesis, podemos delimitar y justificar la pertinencia y relevancia del tema de estudio. Asimismo, permite establecer algunos términos y aspectos de análisis tales como: colonialidad, hegemonía, descolonización, desindigenización, soberanía del conocimiento, conocimiento andino, conocimiento “Runa” e interculturalidad crítica. Un especial énfasis otorgamos a lo concerniente a soberanía desde el pueblo Cañari, entendiendo que soberanía hace referencia a la capacidad interna de un pueblo para tomar decisiones colectivas y la generación de un pensamiento propio con base en sus condiciones reales de existencia.

A la vez, nuestra tesis considera el proceso histórico, cultural, social, partiendo desde el presente con una revaloración del mito de origen y situando su relevancia en la posibilidad de generar un nivel de conocimiento como Runa Cañari. Específicamente tomamos como punto de referencia la realidad social y cultural configurada en la comunidad Pichacay, parroquia Santa Ana, cantón Cuenca, que se caracteriza por poseer raíces sociales cañaris en reivindicación y resistencia.

El problema de investigación se orienta desde la soberanía Cañari hacia un abordaje de lo intercultural para descolonizar el conocimiento Runa en una relación rural – urbano con base a una investigación de orden cualitativo. El estudio se apoyó en un método analítico y sintético para resolver problemas conceptuales que proceden desde la carga colonial y reivindicar el proceso del conocimiento “Runa” desde la desindigenización, descolonización e interculturalidad. Concretamente nos hemos apoyado en herramientas metodológicas como la observación sistemática y entrevistas desde parámetros de investigación etnográfica. Finalmente, esta Tesis de investigación contribuye a una construcción desde la práctica de la teoría articulada con conceptos como soberanía del conocimiento y paradigma Tikramuy que nace desde la concepción y experiencia milenaria del “Runa” cañari.

Palabras Claves:

Conocimiento “Runa” Cañari. Descolonialidad. Soberanía. Interculturalidad.

Abstract

This thesis consists of a reflection on the notion of sovereignty of knowledge based on a reconstruction of the main cultural contents and collective trajectory of the Cañari people. The relationship between sovereignty and the social-historical path that makes it possible to develop the Rune Knowledge concept. Based on the statement indicated in the title of this thesis, we can define and justify the pertinence and relevance of the study topic. Likewise, it allows establishing some terms and aspects of analysis such as: coloniality, hegemony, decolonization, de-indigenization, sovereignty of knowledge, Andean knowledge, “Runa” knowledge and critical interculturality. We give special emphasis to what concerns sovereignty from the Cañari people, understanding that sovereignty refers to the internal capacity of a people to make collective decisions and the generation of their own thought based on their real conditions of existence.

At the same time, our thesis considers the historical, cultural, and social process, starting from the present with a revaluation of the myth of origin and placing its relevance in the possibility of generating a level of knowledge like Runa Cañari. Specifically, we take as a point of reference the social and cultural reality configured in the Pichacay community, Santa Ana parish, Cuenca canton, which is characterized by having Cañaris social roots in demand and resistance.

The research problem is oriented from the Cañari sovereignty towards an intercultural approach to decolonize Runa knowledge in a rural-urban relationship based on a qualitative research. The study relied on an analytical and synthetic method to solve conceptual problems that come from the colonial load and claim the process of "Runa" knowledge from deindigenization, decolonization and interculturality. Specifically, we have relied on methodological tools such as systematic observation and interviews from ethnographic research parameters. Finally, this research thesis contributes to a construction from the practice of theory articulated with concepts such as sovereignty of knowledge and the Tikramuy paradigm that arises from the conception and millenary experience of the Cañari “Runa”.

Keywords:

Knowledge "Rune" Cañari. Decoloniality. Sovereignty. Interculturality.

PISHIYASHKA YUYAY

Kayka yuyayta-taripay killkata Soberania yachaymanta yuyaypi mushuk ruraywan kawsaypurakuna, ayllu Cañarimanta tiyan. Soberaniarayku wiñaykawsay-pachapura Cañarillaktamanta mushuk Yachay Runapak ruray kanami kan.

Kayka yuyayta taripaypi riman, ñukanchikpuru sumaymana yachachinami yuyarishka, shuk shimita yuyawan nin: colonialidad, hegemonía, descolonización, desindigenización, soberanía yachaymanta, andino yuyayta, Runa yachayta, ishakykawsaypurapish yuyarin. Cañari llaktaka soberaniata sinchi rimarishunchik. Soberaniaka sinchi yachay ukuman. Ñuchanchik llaktaka shukta ushay ayllupura nihspa, kunan pachapi shuk yachay-yuyaypura tiyan.

Ñukanchik yuyay-taripayka pachaman wiñaykawsayta, kawsaypura kallarin, Runa Cañari ñawpayrimay kallariy yuyarishun, kuna kawsaymi kan, tukuy rantipak rural urbanowan Azuay markapi Runa chikan chikanmi yuyarishpa. Ñukanchik yachay taripayka kunan pachapi maypi colonialidad neocoloninadiapish, ahstawan descolonización ishkykawsaypura suk yuyay runa wañarinmi. Ayllupi Pichacayka shutimi, Santa Ana llaktamanta, Cuenca kitimantaman shu kunan pachapi cañari wiñaypak shincimi charinkuna. Kayka yuyay-taripayta shu llakirinmi soberanía Cañarimanta ishkykawsaypuraman descolonizarmi Runa Cañari yuyay, yachayta rinaman. Yuyay-taripay cualitativo, yachayman analíticoka sinteticopish colonial sinchiman llarikinmi charinkuna, Yuyay Runa Cañari descolonizaciónmanta, ishkykawsaypuramantapish reivindicacionmi churanata kanchik

Ñukanchik Yuyay-tari llamkay rantipak yuyay – ruray shu paradigmaman Tikramuy Runa Cañari achka pachata sumaymana yuyay wacharishkami tiyanchik.

Mutsurishka shimikuna:

Yachay - yuyayta “Runa” Cañarimanta. Descolonialidadta. Soberanía. Ishkykawsaypura.



Índice del Trabajo

La soberanía Cañari: un abordaje intercultural crítico para descolonizar el conocimiento Runa, en la comunidad Pichacay

ÍNDICE

Resumen Académico	02
Abstract	03
Pishiyashka Yuyay	04
Dedicatoria	09
Agradecimiento	10
 Capítulo 1	
Referentes teóricos y método	
 1.1 Presentación del objeto de Tesis	11
1.2 Marco Teórico	18
1.3 Método	47
 Capítulo 2	
Condiciones histórico-sociales y pensamiento Cañari: componentes de soberanía	55
 2.1 Elementos del proceso social y cultural del pueblo Cañari.	56
2.2 Pueblo Cañari y memoria histórica	59
2.3 Pensamiento Cañari y filosofía andina.	70
2.3.1 Chakra Cañari	72
2.3.2 Relación Chakana y pueblo Cañari	82



Capítulo 3	
Crítica a la dominación colonial desde el pueblo Cañari	93
3.1 Colonialismo y racismo: puntales de la dominación colonial	94
3.2 Dominación política y hegemonía del poder colonial	112
3.3 Proceso de descolonización en los pueblos andinos	128
Capítulo 4	
Propuesta Intercultural desde el conocimiento Runa Cañari	141
4.1 Conocimiento Runa Cañari	142
4.1.1 La comunidad en el Conocimiento Runa Cañari	156
4.2 Hacia una Interculturalidad Crítica	166
4.3 Paradigma Tikramuy desde la Soberanía del Conocimiento Runa Cañari	181
4.3.1 La soberanía del Pueblo Cañari	182
4.3.2 La Construcción del Paradigma “Tikramuy” Cañari	188
Conclusiones	
Comprensión, Acción, y Crítica desde el conocimiento Runa Cañari	215
Bibliografía	227



Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio Institucional

William Xavier Guamán Encalada, en calidad de autor y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación “La soberanía Cañari: un abordaje intercultural crítico para descolonizar el conocimiento Runa, en la comunidad Pichacay”, de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 13 de enero de 2021

William Xavier Guamán Encalada

C.I: 0105762801



Cláusula de Propiedad Intelectual

William Xavier Guamán Encalada, autor del trabajo de titulación: "La soberanía Cañari: un abordaje intercultural crítico para descolonizar el conocimiento Runa, en la comunidad Pichacay", certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor.

Cuenca, 13 de enero de 2021

William Xavier Guamán Encalada

C.I: 0105762801



DEDICATORIA

Ñukapak churi Amaru, warmipish Esperanza, tukuy pachapi paktachinami tiyan, tukuy
shunkuwan kuyayta munaypish karawaypakmi kuni.

Ñukanchikka hatun taytakuna, hatun mamakuna cañari runa, yuyayman killkayman
rimaymanmi mañashkanki.

Tukuyka ayllukunata achka yanapaymi karashkankichik.

AGRADECIMIENTO

A la Universidad de Cuenca, a la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, a la Dirección de Maestría en Educación, con mención en Educación Intercultural por abrir este espacio de estudio crítico, de debate en los campos de la educación hacia la mirada decolonial, el contexto y el desarrollo de la interculturalidad.

También el agradecimiento al Director de Tesis, Juan Fernando Regalado, por su dedicación y esfuerzo de ayudar, corregir, así como sugerir los cambios por un trabajo investigativo de calidad.

Por último, el agradecimiento a todos los magníficos tutores o, mejor dicho, colegas del intercambio académico que compartieron dieciocho módulos de estudio, de investigación y de construcción del conocimiento como, a la vez, a los compañeros maestrantes que nos encontramos en este camino de debate y utopías, de hacer una verdadera Educación Intercultural.

Tukuy shunkuwan kankunapak, Yupaychani

Capítulo 1

Referentes teóricos y método

1.1 Presentación del objeto de Tesis

Nuestra sociedad ecuatoriana se encuentra constituida y conformada en la convivencia de dieciséis pueblos y catorce nacionalidades indígenas. De ahí que se podría acoger la voz *Ecuador Runakunapak* o el ser humano ecuatoriano, en un sentido de vínculo profundo y contradicciones históricas de la sociedad ecuatoriana.

En ese contexto, el objeto de investigación ha sido enunciado en la relación de varios términos: “La soberanía Cañari: un abordaje intercultural crítico para descolonizar el conocimiento Runa, en la comunidad Pichacay”.

Partimos desde un conocimiento “Runa” que orienta la soberanía como pueblo Cañari y vinculamos ese conocimiento frente a la realidad rural y urbana, donde se establece dominación cultural y relaciones de poder. Luego, buscamos proponer alternativas y elementos que delinear un nuevo paradigma de conocimiento y convivencia social.

Nuestra tesis se inscribe específicamente en las situaciones o los contextos de la zona austral conformada por las provincias del Azuay y Cañar, caracterizadas por la presencia del Pueblo Kichwa Cañari. La mayor presencia Cañari se establece en la provincia del Cañar, en los cantones Cañar, El Tambo y Suscal, con una importante riqueza cultural. El otro eje de mayor presencia está en las comunas de Chunazana, Zhiña del cantón Nabón de la provincia del Azuay; al igual que una población Cañari presente de modo discontinuo en la zona rural del cantón Cuenca, territorio que antiguamente fue denominado en lengua cañari como Guapondelig, así como, en la cuenca del Río Santa Bárbara de Gualaceo y Paute.

Otro de los aspectos se dirige a pensar las condiciones de existencia del pueblo Cañari en Azuay, particularmente en el área rural de Cuenca - Guapondelig, cuya realidad ha sido poco conocida al mismo tiempo que esa área se ha enfrentado a condiciones económico-sociales tales como: migración interna – externa; el sistema escolar; dinámicas de cambio socio-

cultural; y factores que pudiese denominar una etapa de neocolonización. La confluencia de estos factores ha derivado en una alteración de la identidad y cultura del pueblo Cañari, uno de cuyos principales efectos consiste en que la razón del ser Cañari o del ser Runa Cañari ha perdido relevancia y no asume sentido ante la sociedad “blanqueada”. Además de una imposición racial bajo términos tales como la “chola” o el “cholo”, situación que la podemos enunciar con un proceso de “cholificación”, según lo afirman los estudios realizados por Silvia Rivera (2010), Aníbal Quijano (2000), Ariruma Kowii (2013), Armando Muyulema (2019), entre otros.

En una perspectiva histórica de largo plazo, la identidad Cañari puede comprenderse como parte del legado de un pasado primaveral que declinó con la expansión del Estado antiguo Inca en los andes del norte. Posteriormente, presentó modificaciones y se rescindió en la época colonial. Durante la época republicana, se exteriorizó una nueva identidad que suplanta al Cañari bajo la noción de lo “cholo” o “chola” que analizamos desde los estudios efectuados por Marisol de la Cadena (2008), Guillermo Rochabrun (2014) y otros autores que mencionaremos a continuación. Esta última suplantación ha presentado mayor fuerza en los últimos años dentro del imaginario cuencano y azuayo.

Ante esta realidad, surge una tensión respecto a lo que se entiende como lo Cañari y en especial lo relacionado con su conocimiento como Runa. Por una parte, desde el nivel socio-cultural, el ser Cañari no se encuentra asociado a la conformación de la provincia del Azuay sino que presenta una mayor adscripción respecto a la procedencia migratoria desde la provincia del Cañar. Por otra parte, desde el nivel lingüístico, el término Runa ha sido circunscrito a una palabra que identifica: indio, indígena y aborígen.

Con estas consideraciones, nuestra investigación busca posicionar en nuevos términos la adscripción social Cañari y la voz Runa en su componente lingüístico y cognitivo con una propuesta educativa y cultural donde también se reivindican los profundos sentidos sociales de lo Cañari y Runa. En esa dirección nuestra Tesis propone pensar en términos de una soberanía ejercida desde el sentido de pertenencia colectiva y el conocimiento Runa en su relación social y filosófica.

Especialmente, el término y voz “Runa” ha sido arrastrado a un contenido con significado despectivo. En ese sentido, Inkarrí Kowii (2015) afirma que:

...la apertura que mencionan sobre la posibilidad de significar un mismo mensaje de distintas maneras se observa en la palabra runa. La palabra referida unas décadas atrás era utilizada por mestizos e indígenas para referirse primordialmente a perros que permanecen en la calle, de una manera despectiva. (Kowii, 2015, p. 22).

Es posible que ese sentido despectivo se deba a factores y dinámicas sociales tales como la migración en contextos rurales – urbanos donde se desata una suerte de discriminación en el sentido de relación interpersonal desigual.

Así, se ha generado una deficiente interpretación sobre la palabra de origen kichwa Runa; cuyo significado literal es “Ser Humano”. Sin embargo, en la relación rural – urbano existen problemas en los criterios lingüísticos, antropológicos y educativos vertidos sobre la expresión kichwa de lo “Runa”. Particularmente, en la relación urbana se ha generado otra interpretación que sostiene un peso colonial de discriminación y marginación. De la Cadena (2008) nos invita a reflexionar sobre el hecho que la discriminación, bajo formas como la racial, u otras, son obstáculos sociales al mismo tiempo que producen un sentido de aculturación o asimilación social.

Estos elementos presentan concreción en los referentes simbólicos y prácticas culturales elaborados en la ciudad de Cuenca, donde el sentido de la palabra “Runa” es elaborado en términos despectivos y exóticos. Así, en los últimos cinco años, desde una élite dominante, se construyó un evento “cultural de recreación” con la palabra “Runa”, que se llama “Runa Fest”. Ese evento busca especímenes caninos que ostenten excelente pedigrí o el mejor traje de disfraz.

Hechos, como el indicado, muestran la elaboración cultural desde un grupo dominante así como la generación de un evento masivo que resulta aplaudido y reconocido por una sociedad “dominada”. Se corrobora, de esa forma, la interpretación de la palabra “Runa” desde el sentido despectivo que conlleva a un “ser” folklorizado. Frente a ello, una reflexión crítica como la de Scott (2004) nos lleva a analizar la situación de hegemonía como un logro que conlleva dominación ideológica en los grupos subordinados, conduciendo hacia una aceptación indudable.

Además, en los mercados urbanos del Azuay, particularmente en Cuenca, la palabra “Runa” se utiliza como un referente a lo sano, a un producto que proviene de la zona rural. En ese

contexto, es habitual escuchar expresiones como: ¡Sírvasse un caldo de gallina runa! ¡Casero, lleve huevitos runas! Para los consumidores, la palabra está asociada con un alimento sano y vigoroso. Estas manifestaciones lingüísticas nos llevan a pensar en un ser aceptado a la vez que negado por el significado dominante.

Por otro lado, desde las reivindicaciones del pueblo indígena, lo “Runa” ha buscado posicionar la dimensión lingüística con expresiones más sensibles que poco a poco van teniendo cuidado en el modo de expresarse y relacionarse entre mestizos e indígenas.

Sin embargo, entre la misma relación comunitaria se generan formas de dominio asociadas con la lengua, bajo una descodificación lingüística. Esto indica elementos interiorizados de colonización como en la voz “*Runapura*” que se moviliza entre sectores indígenas en general. Ese término se entiende y se activa entre comunidades kichwa hablantes en referencia a una relación de tipo interno y confidencial.

En esa dirección resulta pertinente proponer procesos de reivindicación de los pueblos que conduzcan a descolonizar y hasta “des-clasificar” términos perjudiciales a su concepción cultural. El kichwa otavalo Inkarrí Kowii (2015) expresa que: “El colonialismo le dejó al otavaleño o a todos los pueblos indígenas, digamos haciendo de los indios un grupo humano preso de esas secuelas del colonialismo y en la época moderna presos de sus prejuicios y de sus complejos...” (p. 148). Es constatable que en nuestros pueblos existen elementos de un colonialismo interno que no se superan, que se ejercen como dominación y supremacía en lo exterior.

Frente a ello, en nuestra tesis proponemos abordajes como lo referente a “*ñukanchikpura*, que posibilita plantear una crítica a lo que se sobre-entiende como conocimiento moderno u occidental. El término *ñukanchikpura* (*ñukanchik/nosotros, pura/entre*) implica y conlleva un sentido de pertenencia en la comunidad.

De igual modo, es importante señalar que, desde lo Cañari, el conocimiento “Runa” se encuentra entrelazado con un cúmulo de pensamientos y experiencias que presentan una relación tiempo-espacio: “*Pacha*”. Ese acumulado cognitivo ha resistido procesos coloniales, postcoloniales y neocoloniales, en los cuales se ha visto a los pueblos indígenas como objetos sociales y no como “Sujetos Políticos”. Esto ha derivado en reivindicación de procesos

políticos, culturales, étnicos, y últimamente proyectos académicos donde se evidencia el pensamiento y conocimiento de los pueblos excluidos, planteando criterios para el pensamiento alternativo a lo supuesto como saber superior.

Autores como Mignolo (2005) nos motivan a tener en cuenta los paradigmas de aquellos que están excluidos o no son parte del conocimiento social y académico. A la vez, De Sousa (2010) nos lleva a entender que los aportes de los pueblos “Subalternos”, “Alternativos” que poseen una “Ecología de Saberes”, donde existe una oportunidad de discutirlos e interrelacionarlos.

Con base a lo indicado hasta aquí, nos hemos propuesto abordar algunas **preguntas de investigación** que orientan la Tesis.

Partiendo desde una comunidad de raíces Cañaris, llamada Pichacay, en la parroquia de Santa Ana, cantón Cuenca, hemos abordado una pregunta general: ¿Cómo un pensamiento crítico intercultural refuerza los enfoques filosóficos de la soberanía Cañari?

Asociado a ello, algunas interrogantes específicas: ¿Qué relación guarda ese modo de pensamiento con una propuesta de descolonización en la comunidad rural en Pichacay? ¿Qué entendimiento tiene la comunidad de Pichacay al escuchar la palabra “Runa” frente a la aculturación moderna? ¿Qué implicaciones de valoración epistémica tiene lo Runa en la comunidad?

En el abordaje de esas interrogantes hemos delineado un **objetivo general y objetivos específicos** del presente estudio. El objetivo general consiste en proponer una reflexión acerca de la soberanía cañari mediante un diálogo intercultural crítico dirigido a descolonizar el conocimiento Runa.

Igualmente, los objetivos específicos posicionan esa reflexión respecto a las condiciones sociales y culturales de la comunidad Pichacay, su fortalecimiento y proyección comunitaria, revalorizando sus saberes.

De esa forma hemos vinculado procesos de descolonización con aquello que en otros contextos de los Andes – como en Perú – se ha sugerido denominar desindigenizar las sociedades y comunidades. Nuestra reflexión desde lo Runa Cañari se orienta a desmitificar aspectos coloniales/postcoloniales/neocoloniales, hegemónicos y culturales que persisten de

manera negativa y salir de un aspecto lacerante en la forma de expresar o de tratar. Así proponemos volver a expresar sentidos de reivindicación respecto al conocimiento “Runa” en una construcción paradigmática, partiendo de experiencias de vida cultural, social y política, desde una forma relacional como “*Chakra*”: dimensión espacio y tiempo, que relaciona lo holístico y cíclico cósmico, natural y humano. El término Chakra implica no únicamente un espacio de cultivo (como se comprende usualmente) sino una relación de convivencia armónica entre lo natural – humano y cósmico. En el pueblo andino, y en especial el pueblo Cañari, lo runa conlleva una relación de forma vital para una armonización de su entorno, que busca el bien común.

En esa dirección, entre los años 2000 al 2008, como reivindicación social que surgió desde los pueblos “Runa”, como paradigma del “Buen Vivir” o Sumak Kawsay – Allimi Kawsay, se dio testimonio y evidencia de una propuesta alternativa que se puede ejercer desde los pueblos.

A este planteamiento se unieron diversas propuestas de otros pueblos que convergían con el pensamiento de descolonización e intercultural. En esa línea, hemos revisado investigaciones de Josef Estermann (2006), Javier Lago (2003), Víctor Gavilán (2011), entre otros.

Estas alternativas surgieron ante una corriente de neocolonización o colonización moderna, que critica Quijano (2005) como el nuevo embate de occidente hacia el sur global de los pueblos considerados “subdesarrollados”. En ese sentido, a nivel interno, la urgencia socioeconómica empuja a los cañaris a migrar desde sus terruños o chakras hacia la ciudad y, después, al extranjero. En esa dinámica se establece un punto que traspone la oportunidad laboral y pérdida de su identidad, en la mayor parte de población.

Este episodio que vive el pueblo Cañari arraiga una fuerza de aculturación. Desde el campo de estudio sobre los Cañaris del Azuay, el avance de la aculturación se manifiesta en el proceso que se lo llama de “blanqueamiento” y que no es otra cosa más que negar la identidad propia para asumir la identidad dominante. Ariruma Kowii (2013), en la reflexión sobre esta imposición de la identidad, señala que procede desde las épocas colonial y republicana. Por consiguiente, esa dinámica de imposición y, a la vez, asimilación de ser otros, llevó al hecho que sus identidades se desintegrasen.

En referencia a esas condiciones y dinámicas de una posible “pérdida” y transformación de identidad surge el planteamiento de esta investigación, que aborda el “Conocimiento Runa” desde perspectivas filosóficas y políticas en un proceso de descolonización que crea puentes con la interculturalidad. Este proceso de conocimiento nos lleva a re-pensar la idea sobre lo “indígena” y reposicionar la pregunta: ¿Somos indígenas? o ¿Es posible delinear una procedencia colectiva con base en una identidad definida como ser “Runa Cañari”? Esto nos lleva a iniciar el camino del paradigma *Tikramuy* “Volver” en el cual se integra y revalorizan aspectos culturales, lingüísticos y fundamentos filosóficos.

Esta investigación abre la posibilidad de hablar acerca de un conocimiento andino donde se sitúa el “Runa”. Hablando desde una soberanía en el conocimiento del pueblo Cañari, no se aísla lo andino sino que es elemento integrador y de relación. La propia experiencia de resistencia desde tiempos memorables ha conducido al hecho que no solo existen Cañaris en nuestro territorio de Azuay y Cañar, sino en otros confines, inicialmente como *mitmakunas* y, hoy, migrantes, donde perviven con su pensamiento propio. Es decir, su soberanía está íntegra y la defienden como signo de identidad y resistencia.

Como resultado, desde los términos contemporáneos académicos de Descolonización e Interculturalidad se plantea una reflexión acerca del pueblo Cañari que aborda su conocimiento Runa con soberanía. En este sentido Huuseen (2011) establece que: “...la soberanía no puede ser representada o alienada, pues la esencia misma de la soberanía es la creación, autorización y sanción de la ley, de acuerdo con los criterios y exigencias del bien común.” (p. 33). Por lo tanto, desde lo Runa Cañari se debaten y se integran problemas del conocimiento respecto a nuevos aportes desde la relación cósmica, natural y humana.

Finalmente, es necesario indicar que, durante la investigación, el análisis de resultados en una entrevista y en la relación con el tiempo y espacio por haber vivido entre los finales 2019 y los inicios del 2020, se presentaron dos hechos de influencia social, educativa y política, que conllevaron a recuperar la reflexión a partir de una movilización política, cultural y social en octubre del 2019 y sumando a eso, la pandemia mundial del Covid 19 en 2020, donde se exponen los conocimientos científicos y los ancestrales en la lucha por defender la vida y la convivencia social.

Estos hechos, un nacional y otro mundial, no solo que trastocaron el proyecto inicial de investigación, sino, que llevó a observar el comportamiento en lo interno del runa cañari y su conocimiento, para sobrellevar su convivencia social y a la vez evidenciar que su Paradigma “Tikramuy” de retornar, de volver, estuvo presente para dar soluciones a los problemas políticos, sociales, económicos. Por lo tanto, en los capítulos desarrollados se evidencia esta relación en los acápites por desarrollar la crítica entre la teoría, la practica social en comunidad, lo que sumo unir la investigación esta realidad en el camino de la transcribir teoría científica, convivencia social y memoria histórica.

1.2 Marco Teórico

Dentro de este trabajo investigativo es válido trabajar con aspectos de debate como: lo Cañari: territorio y conocimiento; filosofía andina, como perspectivas de entrada a conocer lo interno o *lo emic* de esta investigación. Por otro lado, están los temas a ser debatidos que son los problemas dominantes como: Colonialidad – Modernidad – Eurocentrismo; deuda histórica, la hegemonía del poder y la invisibilización desde el racismo, discriminación y el folclorismo, como aspectos mal interpretados en la cuestión de referirse a los pueblos y nacionalidades “indígenas”, y en especial al pueblo Cañari, que será una observación crítica en lo *etic* lo externo. Cabe mencionar que, desde la metodología de investigación antropológica, los puntos de vista metódicos definidos como emic y etic, que fueron desarrollados por autores como Pike (1957) Harris (1979) y, actualmente, Dietz (2011), se enfoca a realizar una reflexión desde la subjetividad y objetividad, donde lo interno pueda dialogar con lo externo del conocimiento Runa Cañari, donde el dualismo no sea categoría que anula sino relación que posibilita construir y organizar dinámicamente el pensamiento dentro esta investigación.

Finalmente, la propuesta de salida como reivindicación de saberes y conocimientos políticos y filosóficos, descolonización, desindigenización e interculturalidad nos ayudará a construir y emprender el camino del paradigma Tikramuy “Volver” como una propuesta de cambio que se construye con la experiencia del pueblo Cañari desde su conocimiento Runa.

1.2.1 Condiciones histórico-sociales y pensamiento Cañari: componentes de soberanía

El planteamiento del conocimiento “Runa” desde lo Cañari dentro de esta investigación, es un estudio de y para re-pensar desde el pueblo cañari, como se exterioriza y se comprende al mundo occidental; y desde lo occidental, cómo se puede re-conceptualizar el conocimiento “Runa” Cañari, para aportar al conocimiento científico desde una hermenéutica conceptual e intelectual, que conlleva una descolonización del pensamiento, como una etapa de soberanía del pueblo Cañari. Y, desde la relación holística del pensamiento andino como relación con el conocimiento “Runa” que puede abordar los diversos campos científicos desde la transdisciplinariedad de interacción del conocimiento Cañari hacia el conocimiento actual.

1.2.1.1 Pueblo Cañari y memoria histórica

El pueblo Cañari acarrea un cúmulo de experiencias, saberes y conocimientos, transmitidos de generación en generación, que parte desde, una relacionalidad de lo “Runa”, para su complementariedad con el Tiempo-Espacio y que actualmente perviven en las provincias de Azuay y Cañar. Existe un conglomerado de Cañaris con mayor presencia en la provincia del Cañar con su identidad, cultura y territorio. Mientras que, la otra realidad de presencia en el Azuay, donde preserva en la conciencia de descendencia Cañari de su población, se encuentran conformada en micro espacios – hacemos referencia a las comunidades que viven en la zona rural, algunas marginadas y otros con el peligro de ser aculturadas por el proceso de migración – que corresponden a comunidades y jurisdicciones parroquiales rurales en cantones azuayos y en las comunas de Zhiña y Chunazana en el cantón Nabón.

Con la llegada de los incas, la antigua sociedad y pueblo Cañari sufrió el desarraigo de sus pobladores, los mismos que fueron llevados como mitmakunas, y se establecieron en la sierra central del Lambayeque y Cusco en Perú, también en partes del territorio entre Chile y Argentina. Según Linares (2016), en su investigación sobre los Cañaris de la zona del Lambayeque, expresa:

...los Cañaris de Ecuador fueron trasladados a ciudades de diversas latitudes del sur, lo cual habría determinado el origen del actual pueblo lambayecano de Cañaris. Otros mitmaccuna cañarenses fueron trasladados a Cusco, pero en todos los lugares a donde fueron enviados como colonizadores, los cañarenses recibieron encargos y tratamientos especiales de los

gobernantes incas, estaban eximidos de tributar, y conformaban una especie de élite militar que tenía la misión de resguardar los palacios y fortalezas incas. (Linares, 2016, 34)

Cabe referir que los Cañaris, ante todas las arremetidas político-históricas, han logrado defender su identidad y su cultura. En la actualidad, la lucha del pueblo Cañari está en la defensa de su territorio, de sus recursos, conocimiento y educación; siendo similares las situaciones de vida que tiene los Cañaris en Ecuador y en Perú.

La presencia de los Cañaris en estos territorios mencionados anteriormente se siente desde tiempos memorables y su sentido originario procede desde sus mitos; los mismos que afirman que el conocimiento Runa Cañari está conviviendo con el dinamismo andino, que según Ariruma Kowii (2013) denomina: “Principios del mundo andino como la dualidad, la reciprocidad y la complementariedad están presentes en los mitos.” (p, 301)

Los mitos creacionistas de los Cañaris son: el Amaru y la Wakamaya, los mismos que están como iconografía en la vestimenta Cañari. Según dicen nuestros mayores el mito del Amaru¹ o culebra, tenía un vientre del que parió a dos seres humanos o Runas, *kari runa* y *warmi runa*²; los cuales descendieron de los altos páramos para hacer vida en lugares privilegiados. La culebra se escondió en las profundidades de una laguna³. Este mito mantiene su presencia como símbolo cañari en la vestimenta de las mujeres, para así recordar su presencia.

El otro mito surge del “Diluvio Universal” que afectó al territorio cañari; y que también se cuenta en las comunidades del Azuay y Cañar, que todo se cubrió de agua, y que dos hermanos se salvaron: *Cusicayo* y *Atauropagui* entrando a refugiarse en una montaña alta⁴. Cuando el agua descendió, ellos salieron en busca de tierra seca, y al regresar encontraron comida en sus aposentos. Así pasó, hasta que entre los hermanos conversaron y uno decidió atrapar a quienes les traían los alimentos. Eran dos wacamayas con cuerpo de mujer y de ave. Al atraparlas, se desposaron con ellas y se dirigieron a tierra fértil llevando consigo papas y maíz. El hermano *Cusicayo* fue al norte con papas para establecerse en lo que hoy es el Hatun

¹ Leyenda que lo comparto del saber transmitido en la comunidad.

² Palabra del kichwa que se interpreta: Kari Runa: Varón y Warmi Runa: Mujer.

³ Laguna que puede ser Buza en San Fernando; Ayllon en el Sigsig o Culebrillas en Cañar.

⁴ Las montañas en referencia se dice que son Faysañan en Sigsig y Cojitambo en Azogues.

Cañar y *Atauropagui* fue a Guapondelig (actual ciudad de Cuenca). Esta leyenda ha sido recopilada por historiadores locales como: González Suárez, Julio Matovelle, Octavio Cordero entre otros. Las versiones que cuentan los mayores son dispersas, pero se conserva en la memoria histórica intangible de las comunidades.

De estas dos leyendas, el pueblo cañari ha forjado su conocimiento desde la relación “*Runa – Pacha*”, partiendo desde la interpretación del kichwa “*Runa*” que es “Ser Humano”, se dinamiza con el cosmos – naturaleza y “*Pacha*” tiempo espacio. En conclusión es el ser humano relacionado con el tiempo – espacio, sea este cósmico o natural, del cual ha desarrollado su conocimiento para aportar a lo filosófico, medicinal y espiritual.

La presencia milenaria del pueblo cañari en los territorios del sur del Ecuador, se evidencia en su desarrollo como asentamiento comunitario para rememorar y proyectar su sentido de pertenencia política, cultural y espiritual. En cuanto a la reivindicación del conocimiento Runa Cañari, en los últimos tiempos, jóvenes investigadores cañaris han planteado que el conocimiento “*Runa*” Cañari se encuentra expresado y potenciado en la etnomúsica, la gastronomía, el diseño textil, entre otros elementos, aportando así al actual conocimiento. Por lo tanto, el pueblo cañari posee una compresión y unidad en sus tradiciones, costumbres, su pensamiento, cosmovisión o cosmovivencia (Alulema, 2017; Aguaysa, 2011; Cungachi, 2015; Morocho y Zaruma, 2015). Estas dimensiones reivindican al pueblo Cañari desde un diálogo de múltiples entradas para un conocimiento espiral no encerrado estáticamente en sí mismo.

1.2.1.2 Pensamiento Cañari y Filosofía Andina

Dentro del conocimiento “*Runa*” cañari, se evidencia en sus prácticas la armonía con la *chakra* y la *chakana*, símbolos andinos que son parte de la filosofía andina. Ante esto, Estermann (2006) sostiene que: “la ‘filosofía andina’ es el conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías vividos y experimentados por el runa/jaqi andino, es decir: la experiencia concreta y colectiva del ser humano andino en su universo físico y simbólico.” (p, 74). De lo anterior expuesto, en lo Cañari, el conocimiento del runa se sustenta, según en el aporte de Alulema y Lopez (2017) parte de:

La línea epistémica de pensamiento chacra-céntrico cañari se refleja en el estudio crítico y reflexivo de la cruz cuadrada; símbolo que representa la medición del tiempo de un año calendario, espacio-tiempo que revela de una manera integral y holística el permanente encuentro y vinculación de saberes culturales, reflejados en la etnoagricultura, etnoastronomía, etnobotánica, etnomedicina y la etnoteogonía; todos estos saberes colonizados y amalgamados, que se mantienen en el colectivo de las comunidades cañaris, y que permiten un ciclo agrícola productivo. (p, 79)

La experiencia del “Runa” Cañari con la naturaleza y el cosmos está dada no por una lectura hegemónica o de dominio; sino por una relación armónica, vertical y horizontal de conexión con los elementos cósmicos – naturales; lo que hace posible la generación del conocimiento “Runacentrico”. A este análisis, Arurima Kowii (2013) expresa el término “Runapacha” desde su conocimiento otavaleños, que explica lo siguiente:

...la relación de los runas con el cosmos, con la naturaleza, el universo, en otras palabras, el término runapacha expresa la idea de “persona cósmica, persona universal”, con lo cual se afirma la visión de vida que tienen las comunidades al considerar que la “allpamama”, la “pachamama” son sus padres mayores y por lo tanto es necesario apreciarla, cuidarla y amarla, en otras palabras podemos decir que la lengua está interrelacionada con la naturaleza, el cosmos, probablemente por esa razón, muchas de sus palabras son onomatopeicas. (Kowii, 2013, 33 - 34)

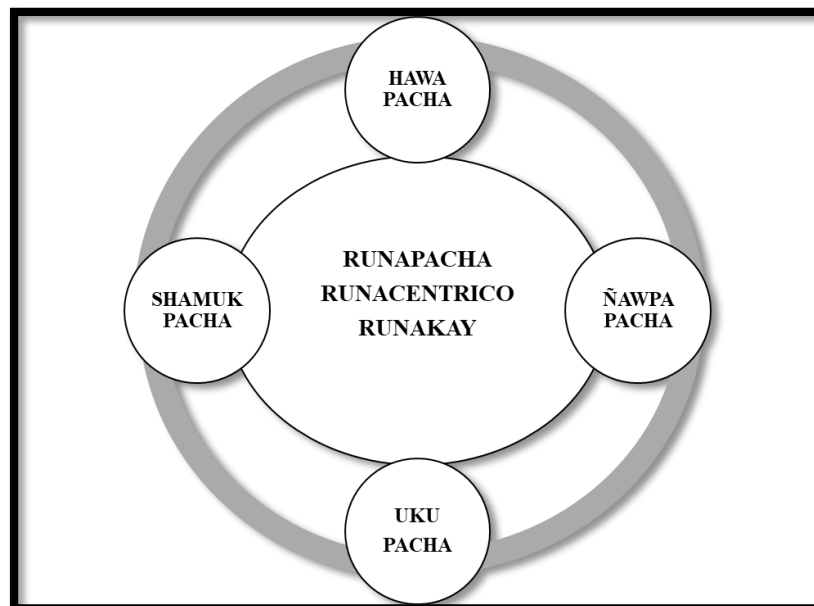


Imagen 01, Interpretación Conocimiento Cañari, Elaboración Propia

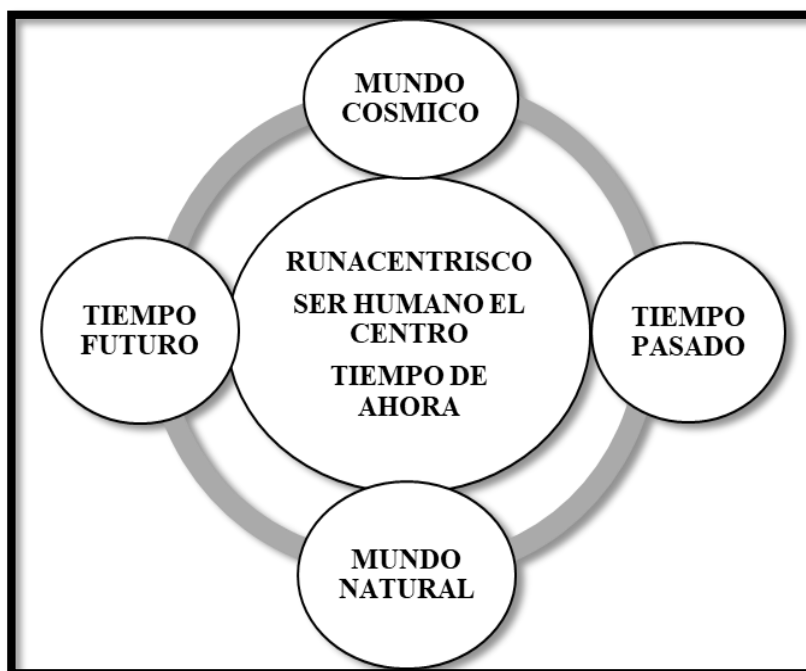


Imagen 02, Cosmovivencia Andina – Cañari, Elaboración Propia

Mediante el gráfico podemos observar que, desde el conocimiento Runa y específicamente de lo Cañari, la relación tiempo – espacio “Pacha” y su relación entre lo horizontal y vertical reposa el pensamiento filosófico, cósmico y espiritual, como lo explica Aguaysa (2011):

Los cañaris manejaban su propia filosofía, sus propias costumbres y tradiciones, por ejemplo, en la religión ellos rendían culto a Tayta Inti, (Dios sol) Mama killa (Madre luna) Allpa mama (Madre tierra) tenían presente el kay pacha (el mundo actual), hanan pacha (el mundo de arriba) y el uku pacha (el mundo de abajo). (p, 08)

La relación Runa, tomado de las figuras 1 y 2, puede explicar que el Runa desde la concepción kichwa otavalo – lo “runa-kay” – es la presencia del ser humano en lo actual, lo presente, y en la concepción cañari, es Runa-céntrico el ser humano que se dinamiza con el tiempo – espacio. Las dos interpretaciones desde la filosofía andina son válidas, ya que son como los pueblos conceptualizan su modo de vida. Además en la explicación de las figuras 1 y 2 existe una relación vertical que expone la relación de mundo superior e inferior; pero en la relación horizontal es donde se puede explicar que Ñawpa Pacha – tiempo pasado, va hacia adelante y el Shamuk Pacha – tiempo venidero está hacia atrás. Esto según los yachaks cañaris se refiere, a que nuestro pasado está adelante porque es la guía, la memoria de nuestros mayores y atrás viene la juventud en el camino ya trazado.

Para Estermann (2006) en la filosofía andina se concentra la relacionalidad y la complementariedad, donde existen varias entradas de percepción y conexión con el pensamiento y la praxis. Es decir, que el conocimiento “Runa” es dinámico y dialéctico frente a los desencuentros con lo occidental o eurocéntrico, ya que sus concepciones de la realidad son divergentes. Así Estermann (2006) interpreta esta realidad:

La filosofía andina discrepa con la tradición occidental premoderna básicamente en el rechazo de la naturaleza jerárquica del orden cósmico. El principio de reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean ‘jerárquicas’. En la pachasofía andina, no existen jerarquías, sino correspondencias recíprocas entre entidades del mismo valor y peso. (Estermann. 2006. 160)

La filosofía andina reconoce la acumulación de conocimientos de los pueblos andinos como el Cañari en los campos: educativos, agrícola, medicinal, entre otros; donde han desarrollado

sus propias tecnologías, que en la actualidad son una alternativa frente los conocimientos hegemónicos del sistema.

Víctor Gavilán (2011) en su estudio sobre el conocimiento indígena desde los pueblos mapuches dice: “El hombre indígena ve en la naturaleza esa complementariedad de los opuestos: día y noche, siembra y cosecha, montaña y valles, espacios micro y macro, individuo y colectivo, vida y muerte.”(p. 22). Este sentir es compartido con Estermann (2006) cuando afirma que:

El runa/jaqi es ‘agricultor’ en un sentido muy amplio: guardián muy celoso y responsable de la base de la vida, no sólo de la tierra y de los animales, sino de todos los fenómenos cósmicos y meteorológicos que contribuyen a la continuación (y hasta perfección) de la vida. (p. 215).

Esto nos indica que la relación natural – cósmica y humana del conocimiento “Runa” desarrolla una afectividad y relacionalidad, que se complementa con la reciprocidad, paridad, estableciendo un todo hermanado; por lo que, en la zona andina existe un desarrollo muy amplio del conocimiento; y lo Cañari es la fuente desde la que se desarrolla la conexión de pensamiento holístico y cíclico. Este análisis lo recoge Gavilán (2011), así:

El conocimiento usa la lógica del espiral, y es el segundo concepto en importancia dentro del proceso del conocimiento indígena. La lógica de la espiral significa volver una y otra vez al concepto inicial en busca del más profundo entendimiento de la cuestión en estudio, o del problema. Representa una manera más compleja de razonar, que va más allá de la simple progresión lineal, que elude todas las interrelaciones que hacen a las cosas. Busca compartir y resolver los problemas con el colectivo. El pensamiento es capaz de avanzar y volver atrás, gracias a la capacidad bidireccional de la espiral. (p. 114)

Por lo tanto, la deducción que hace Gavilán, se asemeja a la propuesta de esta investigación que el pueblo Cañari se encuentra en la construcción de un paradigma conocido como “Tikramuy”, que es volver no sólo a recuperar la identidad, sino, volver a re-pensar su pasado como pueblo Cañari para caminar, construir su futuro cultural, político, económico, espiritual y filosófico.

1.2.2 Crítica a la dominación colonial desde el pueblo Cañari

La dominación colonial a los pueblos y nacionalidades del Abya Yala y en especial a los pueblos andinos ha sido interpretada bajo el concepto de “Colonialidad”, a la vez que se habla de una “deuda” de los países colonizadores respecto a los pueblos históricamente dominados, de quienes se extrajo ingente riqueza. Esta dominación colonial guarda correlación, además, con el modelo hegemónico de “modernidad”, el pensamiento y la política “eurocentrista”.

A la vez que, se encausan las corrientes de la modernidad o progreso que llevan a marginar los conocimientos propios y validar a lo externos, que se imponen con poca o casi ninguna resistencia. Todo esto por un modelo “Eurocentrista” que prevalece como factor de construcción de modelos socio-políticos o económicos que influyen en la relación cultural con los pueblos.

El concimiento eurocéntrico no busca debatir con el pensamiento contra-hegemónico, ya que ellos son los dueños de una hegemonía de poder político y cognitivo, a su vez, no podrán poner en debate ellos mismos lo epistémico de los sectores dominantes y a los subalternos o alternativos. Si por el contrario “estos” en referencia a los pueblos y nacionalidades – que así también se puede entender –sí podrían hacerlo desde lo contra-hegemónico, pero no podrían poner en el debate los paradigmas a los sectores dominantes porque no se enmarcan en los términos y bases cognitivas occidentales en la relación con los subalternos y alternativos del pensamiento.

1.2.2.1 Colonialismo y racismo: puntales de la dominación colonial

A partir de 1492 para Europa y parte del mundo se comienza a imponer un nuevo orden mundial a partir del colonialismo, civilización y el capitalismo, al llegar a “Descubrir” nueva tierra, generaron la teoría de que los aborígenes carecían de alma y razonamiento. En otras palabras, la civilización se inició con un proceso de conquista y colonización, donde la extirpación no solo de las idolatrías, sino de nuestros conocimiento, para ser sometidos y a la vez, absorber desde la imposición el conocimiento único y verdadero, de allí que el proceso de colonización se produjo en los ámbitos no solo políticos, sino cognitivo, en el pensar, en el ser, en el hacer y sobre todo en los sentimientos más profundos.

En este proceso del “Descubrirnos” el mundo experimentó una nueva etapa que es la “Modernización”, así lo asevera Coronil (2000): “Un enfoque que privilegia la relación constitutiva entre el capitalismo y el colonialismo nos permite reconocer los papeles fundamentales que el trabajo y la naturaleza colonial han jugado en la formación del mundo moderno.” (p. 92); esta conformación del ideal de modernidad constituyó, el juego de la inferioridad – superioridad, incivilizado – civilizado, pobre – rico. Esta realidad del colonialismo, produce una desigualdad en la diversidad cultural y cognitiva, por lo tanto, se cree que el ser humano superior por su raza consolidando el carácter falso, construido y pernicioso, del mito racista, de la identificación de la "raza superior" con la imagen de un vencedor, "puro" y "noble" con un pueblo inferior, doblegado, vándalo y descuidado.

Un ser humano privilegiado por su raza: un ser humano blanco y europeo que es superior por dar “razón” del conocimiento político, económico, educativo, y otro ser humano inferior que obedece las reglas del sometimiento; no solo en la etapa colonial, sino que trascendió en la etapa republicana y en la actual como procesos modernizantes que hoy se lo menciona como nuevas formas de un “Neocolonialismo”. Para la crítica de Quijano (2000): “La colonialidad del nuevo patrón de poder no fue anulada, sin embargo, ya que negros e indios no podían tener lugar, en absoluto, en el control de los recursos de producción, ni de las instituciones y mecanismos de la autoridad pública” (p. 221)

Como consecuencia, Fanón (1952) en su crítica al colonialismo, argumenta que:

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. (Fanón, 1952, p 50)

Para confirmar la idea del colonialismo, hay que comprender su hegemonía política en el mundo a través de la estructuración de las categorías de superioridad e inferioridad que se refleja en el conocimiento denominado científico; los conocimientos de nuestros pueblos y nacionalidades como el “Runa cañari” son tratados como sabidurías ancestrales, y no como conocimientos, es así que Mignolo (2005) afirma que:

La matriz colonial de poder, aún hoy invisible a causa del triunfo de la retórica de la modernidad y la modernización, es precisamente la capacidad del sistema para reducir las diferencias a la inexistencia y hacer una categorización racial que convierte las vidas (humanas) en entidades prescindibles. (p. 71)

El colonialismo y neocolonialismo extienden su formas de dominación con la imposición de la supremacía de los conocimientos sobre los propios como “no válidos”, ya que estos no están al nivel del conocimiento “Eurocentrista” u “Occidental” del sistema capitalista neoliberal.

Al conocimiento andino, al considerarlo fuera del sustento científico, quedó tildado como un saber ancestral, escondido entre la memoria colectiva de los pueblos. La crítica de Mejía (2005) se refiere a la categorización de los conocimientos de nuestros pueblos, para no validar su aporte:

...el saber o conocimiento que tuvieron los pueblos andinos precolombinos, no se ajusta al saber crítico, racional teórico y trascendental que exige la filosofía. En todo caso, podemos llamarle pensamiento pre-filosófico o cosmovisión ancestral, pero no filosófico, por carecer de las características antes señaladas y por no ser teórico sino más bien, mítico. (Mejía, 2005, p 38)

Para el crítico Scott (2004): “Las ideologías que justifican estas formas de dominación reconocen las posiciones de inferioridad y superioridad, las cuales, a su vez, se traducen en ritos o procedimientos que regulan los contactos públicos entre los distintos rangos.” (p. 19). En nuestra realidad, el conocimiento de los pueblos y nacionalidades como del Runa Cañari sufre la misma subvaloración frente al conocimiento externo, “blanco y civilizado” por una suerte de desprecio y marginación.

Este dominio da origen al llamado pensamiento “Eurocéntrico” que se evidencia en un proceso colonial modernizante de lo educativo, político, económico y cultural, donde el sistema capitalista neoliberal sigue colonizando el ser, pensar y hacer. Para Lander (2000) la situación que vivimos es una colonialidad por capas, afirmando que: “El eurocentrismo y el colonialismo son como cebollas de múltiples capas. En diferentes momentos históricos del pensamiento social crítico latinoamericano se han develado algunas de estas capas.” (p. 10). Sin embargo, para Dussel (2000) el pensamiento eurocéntrico está encaminado a la sociedad

a una modernización, donde: “Se supera la razón emancipadora como “razón liberadora” cuando se descubre el “eurocentrismo” de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico.” (Dussel, 2000, p. 50). Dentro de esta discusión, Silvia Rivera (2010) desde la experiencia de Bolivia afirma que: “...el discurso modernizante de las elites tan sólo encubre procesos de arcaización y conservadurismo económico, cultural y político, que reproducen y renuevan la condición colonial de toda la sociedad.” (p. 62). Ante las aseveraciones, coincide que vivimos un proceso de colonialidad o neocolonización en los procesos sociales, en la cual, los grupos oprimidos o subordinados no han logrado la verdadera reivindicación.

Esta camisa de fuerza del poder dominante del Eurocentrismo, se expresa en las acciones coloniales. Mignolo (2005) reflexiona que: “El fenómeno ha sido definido como «deculturación», «desposesión» (material y espiritual), y en épocas más recientes, como «colonización del saber» y «colonización del ser». (p. 47). Estas descripciones de la colonización del saber y del ser, hicieron que exista una imposición de pensamiento de superioridad e inferioridad que –en mi criterio – se llamará “Racismo”.

Considerando lo anterior, la palabra y el conocimiento “Runa” se encuentran en esta zona de tensión, se evidencia la discriminación o marginación identificándolo a lo Runa como: indígena, indio, salvaje, atrasado, entre otros; aspectos colonialistas que perviven actualmente. Desde lo cual, De la Cadena (2008) y Rochabrún, Drinot y Manrique (2014) desde Perú reflexionan la fuerza colonial que posee el concepto del racismo impregnado en la actual sociedad, como también de las propuestas radicales de cambio en los últimos años. Pero son respuestas muy ligeras en el debate social ya que se vive un racismo moderado o sutil. Sin embargo, para Anibal Quijano (2000) esto se relaciona con el sistema colonial vigente afirmando que:

...la colonialidad del poder basada en la imposición de la idea de raza como instrumento de dominación, ha sido siempre un factor limitante de estos procesos de construcción del Estado-nación basados en el modelo eurocéntrico, sea en menor medida como en el caso norteamericano o de modo decisivo como en América Latina. (p. 238)

La imposición de esta ideología de superioridad e inferioridad es parte de la construcción de identidad del Estado-Nación, que en el proceso del racismo ha enraizado concepciones

sociales, que consideran a las “otras” culturas o los “otros” conocimientos como subordinados y por ende invisibilizados ante los conocimientos “civilizados” u “occidentales”. Procesos de una modernización arrolladora que según Dussel (2000): “La Modernidad es una emancipación, una “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano” (p.45), que a su vez: “La Modernidad se definió como “emancipación” con respecto al “nosotros”, pero no advirtió su carácter mítico-sacrificial con respecto a “los otros”.” (p.51). Estas aseveraciones son parte de la construcción de “racismo” entre nuestros pueblos tildado de ser “Otras” de “Nosotros”

Uno de los productos del colonialismo que persevera en nuestras relaciones sociales, sin duda, es el racismo, el mismo que tensiona lo superior e inferior. Dentro de este debate, Guillermo Rochabrun (2014) analiza que el racismo se integra como una herencia colonial dentro de lo intangible, inmutable y al estar enraizado en nuestra sociedad se ve sin visos de poder ser erradicada. A lo que Nelson Manrique (2004) añade: “...la definición del racismo como un discurso que busca “naturalizar” las diferencias y desigualdades sociales atribuyéndolas a la biología, existen desde mucho antes.” (p. 61)

Ante el debate del racismo, De la Cadena (2008) delibera que esta imposición del racismo es un factor social de dominio el mismo que: “...ha llamado “racismo flexible” (“pliant racism”), la versión que privilegia el ambiente por encima de la sangre y, de esta manera, abre la posibilidad de “agencia social y la acción intencional”.” (p. 124), por lo que, el racismo puede discriminar o marginar en la actualidad sin ser severo o maltratante, pero para Manrique (2014) racismo es una naturalización de la sociedad, y este afecta a los procesos sociales:

El racismo cumple una función decisiva en la legitimación de las exclusiones, pues ‘naturaliza’ las desigualdades sociales, consagrando un orden en el que cada uno tiene un lugar inmutable, en tanto éste no aparece con un origen social sino anclado en la inmutable naturaleza. (p. 68)

Dentro del colonialismo, el racismo es uno de los componentes que determinan la marginación y discriminación racial y social, pero el más gravitante es el desprecio y desplazamiento a los conocimientos de los pueblos y nacionalidades como de lo Runa Cañari, del cual, solo su estudio y valoración desde la simpleza de verlo como un pensamiento o

sabiduría ancestral que no ostenta una validación científica y que solo hace relación desde un hecho de practica vivencial, es ese el punto de tensión entre lo “contemplativo” y lo “sapiencial”. En otras palabras, nuestros conocimientos al provenir de una “raza inferior” y de un cognitivo insuficiente, pasa a ser relegado por los ámbitos de académicos para quedar anclado a desde lo folclórico y rústico, evidenciando así la hegemonía del poder cognitivo y epistemológico colonial – eurocéntrico – capitalista.

1.2.2.2 Dominación política y hegemonía del poder colonial

El soporte de la carga colonial - neocolonial hacia el pensamiento, el conocimiento y la filosofía andina, ha visto su afectación en las realidades específicas de marginación y discriminación en pueblos andinos como el cañari. Ya que en el interior de sus comunidades la negatividad o invalidación de su filosofía andina y de sus propuestas no pueden llegar a concretarse dentro del sistema dominante. Desde la élite o un grupo dominante, este sea en lo político, económico, cultural, religioso o académico, no abre el espacio para dar a conocer su construcción epistemológica, filosófica y paradigmática que viene desde sus propios pueblos, a lo que se ve como un sometimiento y exclusión por sus ideas o pensamientos alternativos.

Existe un proceso de reivindicación desde los propios pueblos y nacionalidades, para ganar el espacio y desde la llamada “Deuda Histórica” una reparación política de los efectos de la dominación histórica colonial. En palabras de John Rawls (1979) se llama el “principio de la compensación⁵”, que bien se lo podrá vincular con la conceptualización de una hegemonía de poder sobre el conocimiento Runa Cañari, que sufre las consecuencias de ser desplazada por los intereses hegemónicos y de injusticias sociales. Desde el pensamiento de compensación, Rawls (1979) explica como procede este principio fundamental:

...el principio de diferencia da algún valor a las consideraciones particularizadas por el principio de compensación. Este principio afirma que las desigualdades innecesarias requieren una compensación; y dado que las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales son innecesarias, habrán de ser compensadas de algún modo. Así, el principio sostiene que con objeto de tratar igualmente a todas las personas y de proporcionar una auténtica igualdad

⁵ John Rawls (1979), Teoría de la Justicia: según el cual las desigualdades naturales o de nacimiento deben ser compensadas.pag.27

de oportunidades, la sociedad tendrá que dar mayor atención a quienes tienen menos dones naturales y a quienes han nacido en las posiciones sociales menos favorables. La idea es compensar las desventajas contingentes en dirección hacia la igualdad. (p. 103).

Visto desde la realidad en nuestro territorio Cañari, existe una lucha por la reivindicación con un discurso quizás oculto, pero que busca ser escuchado como propuesta ante la hegemonía del poder, por lo que existe una tensión por la supremacía de los poseedores y controladores del sistema dominante, Gramsci (1981) dice: "...la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como "dominio" y como "dirección intelectual moral". (p. 40). Por lo tanto, la hegemonía de poder se evidencia: "...el concepto de hegemonía, que sólo puede nacer después del advenimiento de ciertas premisas, a saber las grandes organizaciones populares de tipo moderno, que representan como las "trincheras" y las fortificaciones permanentes de la guerra de posiciones." (Gramsci, 1981. p.17).

Ante este análisis, el conocimiento "Runa" Cañari y Andino debe soportar diversos colonialismos presentes, que desde lo exterior posee una hegemonía en el conocimiento frente al otro. Lo que acota Scott (2004): "...la hegemonía funciona principalmente en el nivel del pensamiento, opuesto al de la acción." (p. 117). La hegemonía "occidental" del conocimiento este sea: Eurocéntrico, o de la Globalización, posee herramientas neocolonizadoras, por lo que Lajo (2003) desde la reflexión sobre el sometimiento causado a los conocimientos propios de los andes o de Latinoamérica expresa:

La especificidad de esta cultura occidental a diferencia de culturas que han existido en el pasado y que tenían una posición hegemónica o de dominación, es que aquella no puede vivir con «diferentes» y tiene por tanto que excluirlas, es decir destruirlas, en un proceso de violencia sistemática, que comienza con la dominación militar, continua con la explotación económica (Lajo, 2003, p. 35)

Ante esta hegemonía de poder que oculta, oprime e invisibiliza a los pueblos y nacionalidades junto con sus conocimientos, retomando la propuesta John Rawls desde la teoría de la compensación, que expone que debería existir la justicia social ante lo negativo que procede desde el mundo occidental. En palabras de Rawls (1979): "...una teoría de la justicia que sea una alternativa viable a estas doctrinas que han dominado largamente nuestra tradición filosófica." (p. 17). En otras palabras, desde el mismo occidente - que re-piensa su accionar

– existe una reflexión sobre lo ocurrido con los pueblos y nacionalidades, se busca compensar el atropello, con la denominada “Deuda Histórica”.

A partir de 1992, donde se recordaba los 500 años del famoso “Descubrimiento de América” se establecieron demandas de grupos y organizaciones sociales de los pueblos y nacionalidades indígenas sobre los atropellos, genocidios y epistemicidios ocurridos en el proceso colonial, y donde críticos, políticos y filósofos de América Latina buscaban responder a los atropellos desde el discurso conocido como la “Deuda Histórica”. Para Paz y Miño (2006): “el concepto de deuda histórica “exige reparaciones, indemnizaciones y compensaciones, deslegitima el cobro de la deuda externa, así como la “flexibilización neoliberal”.” (p.17). Por lo tanto, este proceso exige reflexionar las nuevas oportunidades o compensaciones con los grupos “negados” a posesionar sus propuestas alternativas al mundo, ya que esta “Deuda Histórica” está en los espacios, políticos, económicos, jurídicos, intelectuales entre otros, ya que el mismo Paz y Miño (2006) afronta que:

...la deuda histórica involucra la propiedad intelectual de las sociedades latinoamericanas: no sólo las tradicionales titularidad y coautoría, mas ahora también la dimensión nacional/internacional de propiedad cultural, propiedad indígena, propiedad ancestral, que son términos necesarios para contraponer la “biopiratería” de las transnacionales y compañías que inscriben patentes sobre bienes y creaciones latinoamericanas... (p. 24)

Por consiguiente, tomando las ideas de Rawls en su compensación y de Paz y Miño sobre la “deuda histórica”, dentro de este ejercicio, nos valida en interés de exponer que el conocimiento “Runa” de pueblo cañari, se visibiliza a un espacio de debate ante el conocimiento occidental con su propio fundamento y concepto que proviene desde una acumulación de experiencia milenaria y por ende, se proceda a un espacio de descolonización a su manera de relacionarse y de interculturalizar las relaciones en la diversidad cultural

1.2.2.3 Proceso de descolonización en los pueblos andinos

El proceso de lucha de los pueblos y nacionalidades en contra la colonización económica, política y de conocimiento, fue pasar a ser “Sujetos políticos” antes que “Objetos políticos” en los últimos años. En América del Sur y en especial en los países donde se ubicó el Tawantinsuyo, algunos críticos vieron que entre los años 1960 – 1990 una época de un nuevo

resurgir. Mignolo (2005) habla del retorno del Pachakutik como la profecía inca de volver a su instauración del poder propio: “...las transformaciones que perseguían las «revoluciones» por la «independencia» que se produjeron en poco más de 60 años respondían a una revolución invisible para la historia, una inversión drástica que los hablantes de quechua y aimara denominaban y siguen denominando Pachakuti.” (p. 76). Este movimiento de alternativas dentro de las comunidades indígenas y dentro del Ecuador se plasma con diversas organizaciones indígenas que buscaban hacer escuchar sus demandas por la exterminación de la esclavitud de la hacienda.

Una de las propuestas de reivindicación fue en 1972 en la provincia de Chimborazo dio a luz la organización “ECUARUNARI” (Ecuador Runacunapac Richarin), de luchar por las reivindicaciones sociales y de conocimientos. Una lucha desde los pueblos formados ideológicamente desde la izquierda y ayudados por la corriente de una Iglesia Católica identificada con la “Teología de la Liberación”, en la cual sus propuestas tenían ya una fuerza conjunta, porque esta organización se preocupó por formar a sus comunidades para las demandas consiguientes. Estos procesos de lucha conllevaron, según Ariruma Kowii (2013) a ser protagonistas de nuevos debates sociales, sosteniendo que:

“Algunos logros y cambios en favor de la situación indígena fueron posibles como resultado del accionar y de la presión de las organizaciones de los pueblos y nacionalidades indígenas que exigieron al Gobierno el respeto de sus derechos. Estas acciones corroboraron una vez más su tradición de unidad, lucha y resistencia.” (p. 21)

Ante esta reivindicación de los pueblos y nacionalidades, se comenzó a expresar la importancia de ser sujetos que aporta alternativas. Mignolo (2005) expresa que: “Los silencios y las ausencias de la historia están levantando la voz; el rumor de los desheredados ya no puede acallarse a pesar de las iniciativas desesperadas...” (p. 177). Esto ante la corriente Colonial que atravesaban los pueblos y nacionalidades que para contrarrestar se formó la corriente decolonial como alternativa a los nuevos procesos sociales de los pueblos insurgentes o subordinados. Mignolo (2005) pone en debate el proceso decolonial como una alternativa de los pueblos:

La opción decolonial es una analítica y visión de futuro que conecta proyectos políticos críticos del eurocentrismo (cristiano, liberal y marxista) que provienen tanto de naciones indígenas y proyectos afrodescendientes como de mestizos/as e inmigrantes en América del Sur. Pero también con proyectos decoloniales emergentes en la población latina en Estados Unidos. (Mignolo, 2005, p. 213)

Para Silvia Rivera (2010) esta alteridad indígena se encamina a una nueva universalidad, poniendo en caos y destrucción colonial del mundo y de la vida. Estableciendo que los pueblos son generadores de nuevas propuestas para los cambios sociales, pero también, en los campos del conocimiento, proponiendo nuevas epistemologías, saberes y concepciones de ver el mundo desde los “otros” desde un “desindigenizar” “descolonizar” para construir los procesos de interculturalidad. Prada (2014) propone que desde este proceso de lucha decolonial como una nueva liberación de los pueblos donde puedan dar a conocer, no solo sus demandas políticas, sino también dar a conocer su conocimiento y epistemología, por lo tanto expresa Prada (2014) que: “...la lucha anticolonial, que con el tiempo se transformó en una lucha antiimperialista y también des-colonizadora, íntimamente relacionada con la lucha anticapitalista y la lucha de emancipación proletaria, en contra de la explotación del capital y sus formas de acumulación.” (p. 29)

En este proceso es de re-pensarse desde de las comunidades andinas y en especial desde el Pueblo Cañari, partiendo desde el ser ‘Runa’ se puede evidenciar como un proceso muy complicado y delicado. De quitar imaginarios o colonialismo establecidos que implica una re-evolución de la mente y del corazón, para lo cual Guerrero (2007) hace una propuesta de este devenir:

...es entonces imprescindible recuperar la afectividad y empezar a Corazonar las epistemologías hegemónicas, como un acto de insurgencia (de) colonial... Corazonar es una respuesta insurgente para enfrentar las dicotomías excluyentes y dominadoras construidas por occidente, que separan el sentir del pensar, el corazón de la razón; implica sentir-pensar un modo de romper la fragmentación que de la condición humana hizo la colonialidad. (p.115)

Para este proceso desde la zona andina peruana se propone el proceso de “Desindigenizar” según Rochabrún (2014) de cómo el indígena (runa) ha podido ser incluido en el mercado capitalista, en el proyecto de industrialización, lo que va anotando cambios en su identidad

cultural, social y de conocimientos. Esta propuesta de “desindigenizar” contesta a los planteamientos raciales que se han producido en la historia de nuestros pueblos y como principio de regreso, de cuestionamiento “casa adentro” como un aporte significativo de “re-pensar” en lo indígena y por ende en lo “Runa” “Desindigenizar” apunta -desde mi concepción personal- a que lo indígena deje de pensar u ostentar una mente dominada por el sistema y se convierta en un crítico del conocimiento: crear las oportunidades que le permitan desde la formación o la academia, fundamentar y crear pensamiento crítico. Se puede entender que es el espacio de cuestionamiento a lo indígena y cómo volver a ser culturas vivas o sujetos políticos colectivos que aportan al desarrollo del conocimiento. Por lo tanto, Arurima Kowii (2013) reflexiona que: “...la razón de ser de las comunidades indígenas, en la desestructuración de sus instituciones, en el uso de la lengua y en la definición de acciones de resistencia que cuestionaron y confrontaron las acciones genocidas del sistema. (p. 121)

Este proceso va de la mano de la descolonización, por un lado Anibal Quijano (2000) formula que: “...la descolonización de la sociedad es presupuesto y punto de partida, está ahora siendo arrasado en el proceso de reconcentración del control del poder en el capitalismo mundial y con la gestión de los mismos funcionarios de la colonialidad del poder.” (p. 242). Por otro lado, Rivera (2010) propone que: “...la necesidad de una “radical y profunda descolonización” en sus estructuras políticas, económicas y sobre todo mentales, es decir en sus modos de concebir el mundo.” (p. 56). Este análisis del proceso colonial se sostiene en las acciones de pensar, ser y hacer, que se enraizaron en las comunidades indígenas, afro descendientes, pobres de áreas periféricas; la propuesta es giro al pensamiento establecido, para comenzar desde el lenguaje a descolonizar frases o palabras de dominación como: patroncito, caballero, dama, runita, negrita/o, entre otros. Por consiguiente Mignolo (2005) establece que desde la “demanda histórica” de los pueblos su ideal de la decolonización comprende que:

A los pueblos indígenas, en cambio, les preocupa decolonizar el conocimiento y el ser mediante la participación en la toma de decisiones estatales para poder implementar proyectos que les devuelvan la dignidad y la humanidad, y para poder develar la ética imperialista de la administración del Estado. (p. 139)

Según esta propuesta, la descolonización no sólo está en los tres aspectos de pensar, ser o hacer, sino que lleva a la alteridad, allí se genera una “transición de sentires” en el ser humano, donde se encarnó en proceso de sometimiento colonial. Para este procedimiento de reivindicación y proceso descolonial. El conocimiento del “Runa” procede desde la unidad del sentir con la razón, un proceso que se conecta en hacer un puente entre los conceptos ‘Shuk Yuyay’ ‘Shuk Shunku’, esto es, “Un solo Pensamiento y Un solo Corazón”, por consiguiente, establece un pensamiento y un corazón que se une con el tiempo y espacio de una nueva manera de comprensión del mundo. Este sentir – pensar holístico se complementa con la conceptualización del ‘Shuk Makilla’ ‘Shuk Shimilla’ su interpretación es “Una sola Mano y Una solo Lengua”. Por consiguiente, un pensamiento, un corazón determina conocer la diversidad y hacer el esfuerzo de unidad con la concepción para que desde una mano y una voz sea la lucha por la reivindicación, por lo tanto, es un sentido descolonizador y de soberanía de conocimiento “Runa” que se encamina en el paradigma “Tikramuy” “Volver”. Lo que el peruano Javier Lajo (2003) desde su experiencia de relación con los pueblos enuncia que: “Si se aprehende bien cada símbolo de la cultura andina, se podrá «leer» fluidamente en sus propios códigos la sabiduría ancestral andina.”(p. 89).

Por consiguiente, descolonizar pensamientos coloniales que se han adjuntado con el racismo, marginación y discriminación, en lo lingüístico y en lo cognitivo lo “Runa”, promueve la reivindicación del conocimiento para ir al paradigma “Triqramuy” desde lo Cañari hacia lo Andino como un proceso de reconocimiento epistemológico que es parte de la filosofía andina. En este sentido, Collado (2017) sostiene que:

La praxis decolonial requiere, en consecuencia, de una práctica político, educativa, intercultural, dirigida hacia la transformación de las estructuras, las instituciones y las relaciones sociales del ser humano con la Pachamama, nuestra Madre-Tierra, según la cosmovisión de los pueblos indígenas de los Andes. (p. 04).

Entonces, este proceso de construir un paradigma desde el conocimiento “Runa” es volver a reflexionar hacia adentro para entender la riqueza cognitiva y de relación que tienen los pueblos para dar a conocer hacia afuera aportes alternativos al conocimiento.

En esta lucha histórica por vencer el racismo en la sociedad, ha dado legitimidad para una inadecuada utilización de términos lingüísticos para ser llevados hacia la exclusión,

discriminación o para utilizar desde el sentido mercantilista del capitalismo en una moda. Entonces, en los últimos años, desde una élite dominante, busca “reivindicar” palabras kichwas junto con palabras en español o inglés, por ejemplo como: “Warmi Runner”⁶, “Runa Fest”⁷. Partiendo en su interpretación lingüística, Warmi = Mujer; Runer = Correr”, lo que asevera mujeres corriendo. También lo Runa = Ser Humano y Fets = festival, quedando como el festival de ser humano. Estos nombres están enmarcados dentro de eventos de distracción para la gente del sector urbano de la ciudad (Cuenca – Ecuador), en la cual ven como integrado el tema lingüístico, sin mayor relevancia al reconocimiento que el Ecuador posee una diversidad étnica de los pueblos, sino como un tema folclórico y que va en beneficio económico de los organizadores.

También desde los pueblos indígenas, para entrar en el mundo del mercado capitalista han tenido que mezclar sus términos lingüísticos, algunos grupos de música andina, como los otavalos comercializan su producción musical con nombres como: *Purik Dreams* (*Purik* = Caminar y *Dreams* = Sueños, su significado sería Caminantes de los Sueños, grupo musical que combina ritmos propios con temas clásicos de la música de los años 90), *Runastyle* (*Runa* = Ser Humano y *Style* = estilo, que sería un Ser Humano con estilo). Ante esta realidad de los pueblos indígenas, en el ámbito musical buscan relacionar lingüísticamente hacia el mundo mercantilista para visibilizarse. Desde una reflexión integradora, Ariruma Kowii (2013) abre un abanico de posibilidades de superar los racismos lingüísticos o de los conocimientos para llevarlos a la construcción del proceso de interculturalidad y por ende a reivindicar los conocimientos andinos como lo “Runa”.

Aunque estas propuestas de superar el racismo o desigualdades sociales en la sociedad, que ha generado una imposición ideológica dominante, Scott (2014) desde su crítica de los cambios sociales, increpa que puede ser un camino con doble sentido, por un lado de aceptación pero a la vez de imposición. En los últimos tiempos, en Ecuador se han buscado conceptos sociales desde los pueblos invisibilizados para que adquieran la reivindicación en la Constitución y leyes conceptos como: Sumak Kawsay (Buen Vivir), Interculturalidad,

⁶ **Warmi Runner:** nombre de una competencia de carácter femenino, que se realiza los primeros días de marzo por la firma comercial, el dueño de este evento es el marchista olímpico Jefferson Pérez.

⁷ **Runa Fets:** evento “cultural” dedicado a los caninos, en el cual se busca el can de mejor peligrí y a la vez el mejor disfraz del ejemplar, teniendo en cuenta que dentro de la clasificación de razas animales, lo runa se refiere a un canino mestizo o muy mezclado su gen biológico.

Etnoeducación, entre otras, sean consideradas como un nuevo modelo de Estado – Nación, pero no se hace práctica en el desarrollo institucional. Ante este hecho, Scott (2014) afirma que: “El discurso oculto es, pues, secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público” (p. 28). Por lo tanto, la lucha por reivindicaciones sociales, ideológicas o de conocimientos, pueden ser grandes avances, pero estos ostentan peligros de caer en la manipulación o en el peligro de la folclorización, dejando así, sin atención a la demanda de la “Deuda Histórica” hacia los pueblos indígenas.

1.2.3 Propuesta Intercultural desde el conocimiento Runa Cañari

Los conocimientos han tenido que superar diversos obstáculos, y muchos escondidos en las memorias orales de nuestros mayores. A partir del siglo XX se comienza a escribir una historia de resistencia y de reivindicación, donde se buscó dar la compensación a los pueblos y nacionalidades desde la llamada “Deuda Histórica” que fue reconocer los atropellos históricos dentro de la colonia y república, pero, esto solo fue una cortina de humo para esconder ciertos episodios de discriminación y marginación. Es necesario recalcar que, desde los pueblos y nacionalidades surgen nuevas propuestas de debate social dentro de los campos académicos para reconocer las epistemologías de la decolonialidad y la interculturalidad, que son componente que encajan en la reivindicación y resistencia del conocimiento Runa Cañari.

1.2.3.1 Conocimiento Runa Cañari

El pueblo Cañari que ha trascendido en la historia con su resistencia y reivindicación plasma su conocimiento en la relación natural – cósmica – humana, desde un reconocimiento de la diversidad natural y este da una diversidad humana dentro del propio territorio Cañari. El conocimiento de los pueblos y nacionalidades proviene desde lo práctico o empírico que no posee una explicación teórica básica sino cada día se experimenta nuevas entradas para lo cognitivo natural y espiritual con lo que el ser humano desarrolla sus encuentros o relaciones de conocimientos. Aunque desde la óptica del neocolonialismo a nuestros conocimientos se los busca llevar a un laboratorio para experimentar y validar lo cognitivo. Estermann (2006) critica que: “En el proyecto postmoderno, en alianza globalizadora con el neoliberalismo, el

runa y jaqi del ámbito andino tienen ante todo el rol de ser un ‘objeto’ de experimentación y contemplación.” (p. 53)

Para Víctor Gavilán existe una parte del mundo moderno interesado por validar los conocimientos de los pueblos y nacionalidades como una alternativa de vida a nivel planetario, el mismo sostiene que: “El mundo contemporáneo ha descubierto nuevas formas de conceptualización y de representación simbólicas, que hacen posible hablar con propiedad de una filosofía de los pueblos indígenas, que incluyen sus prácticas habituales, sus normas, valores, creencias, estructuras epistemológicas, tiempo y espacio.” (Gavilán. 2011, p. 19)

Los conocimientos de nuestros pueblos son complementarios, ya que su conexión está en el tridente de lo natural – cósmico – humano, de allí su conexión produce sabiduría que se lo interpreta como ancestral ya que estos conocimientos no tienen dueños absolutos, son dueños colectivos. Así lo afirma Rodríguez (1999):

La sabiduría de los Andes brota del corazón, del contacto íntimo del Runa con la Tierra a que considera como madre dadora de todos los bienes. La ciencia moderna, en cambio, carece de vínculo afectivo y espiritual, en razón de que sus variados conoceres son productos de una visión abstracta y diversificadora sin percepción de los mundos internos vitales y espirituales de la Pachamama. (p. 17)

El conocimiento Runa Cañari se sostiene desde esta íntima relación desde un sentido comunitario, colectivo y diverso. Esto hace desconectarse entre vertical y horizontal de lo natural y cósmico, para formar la cruz cuadrada o chakana humana – cósmica. En esta formación el conocimiento Runa Cañari se lo evidencia en sus principios y valores humanos y comunitarios, los mismo que se los transmite oralmente desde los mitos de enseñanza que muchos de estos se convierten en conocimientos jurídicos de relación comunitaria; esta se asimila al conocimiento filosófico andino que para Estermann (2006) se conceptualiza como: “...la ‘filosofía andina’ es la reflexión sistemática y metódica de esta experiencia colectiva.” (p. 74). Por tal razón, el conocimiento del runa es una experiencia entre lo práctico y reflexivo, que se puede decir su cosmovivencia es un conocimiento que se lo alimenta desde lo interno en una relación generacional, natural, cósmica, está a la vez, alimenta a lo general que es la Cosmovisión y Filosofía Andina. El conocimiento de runa Cañari, que parte de reconocer ciclos de vida, ciclos de relación o como en kichwa se lo entiende como

Pachakutik, tiempos de cambios en su relación de la dualidad y pariedad. Esto quiere decir en combinar energías cósmicas, naturales y humanas en el ciclo del Sumak Kawsay, por lo que Alumena y López (2017) mencionan que:

“La visión e interpretación cañari del cosmos dinamiza la concreción de los ciclos agrícolas y vitales; es decir, la cosmovisión andina cañari es la representación simbólica del cosmos, donde el principio de relación ocupa un lugar específico y vital, al articular todos los ejes y cuadrantes que forman la casa cósmica.” (p. 76)

El conocimiento cañari se basa en su cosmovivencia donde interpretan la relación del tiempo y espacio cósmico, natural y humano, los mismos que se desarrollan en tres espacios cognitivos específicos como: la chakra, la chakana y el runacentrismo. Los Cañaris conservan sus conocimientos en: sus mitos, su vestimenta, sus tradiciones, su lengua, pensamiento filosófico, dentro de su analogía runa – ayllu (comunidad), parte esencial y fundamental de su epistemología y paradigma tikramuy – retorno, el mismo que es el camino de su reivindicación cultural y social.

Partiendo de la palabra kichwa Ayllu, la misma que puede ser interpretada como: familia o comunidad, para el Runa Cañari es fundamental su existencia para el desarrollo de su territorio, cultura, educación y sobre todo, para la soberanía de su conocimiento, ya que la comunidad es la base de la interrelación, de la interculturalidad dentro de su misma diversidad. En la actualidad, desde los pueblos y nacionalidades, la comunidad o Ayllu posee un papel significativo para la reivindicación y resistencia frente al: colonialismo, neocolonialismo, aculturación y otras corrientes que buscan “modernizar o civilizar” a la comunidad.

Con respecto, a la comunidad, Max Weber (1922), un clásico de la sociología mundial, expone:

Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social -en el caso particular, por término medio o en el tipo puro se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo. (p. 33)

Con base a esta afirmación, la comunidad es un motor de relación del conocimiento Runa Cañari, por su sentido de pertenencia, en ella desde lo interior es mantener, conservar y

preservar sus conocimientos – visto como sabiduría milenaria – para la transmisión de generaciones, pero a la vez, desde lo externo es demostrar su unidad, su identidad. Para Martínez Luna (2015) desde su experiencia con la realidad de los pueblos originarios de Mexico, sostiene que:

La sociedad, la comunidad, integra sus relaciones, que le explican su ser social, que determina sus instancias de relación, colaboración, intercambio, para tomar decisiones del tipo que se haga necesario. Esto es una filosofía comunitaria que elabora su razón de ser, integra sus costumbres y define su habitar social, material e intelectual. (p. 101)

Considerando que la comunidad surge de: común y unidad; para los Cañaris, la comunidad desarrolla valores, costumbres, su pensamiento, eso lo constituye la integración entre familias donde lo común como: la minka; que visto desde lo exterior es un valor milenario y común para el desarrollo comunitario, posee la unidad en la necesidad de construir una obra de beneficio total. Para Maldonado (2015) la comunidad posee importancia por ser un motor de vida para el mundo originario desde la experiencia con los pueblos de Oaxaca – México, por lo que sostiene:

En las comunidades se vigila celosamente que todos cumplan con sus obligaciones no solamente para constatar la reiteración del deseo de ser comunidad, sino además porque es un mecanismo de igualación simbólica: no existe ninguna comunidad que no sea de iguales, y la desigualdad puede romper la unidad cuando no es controlada, por lo que el cumplimiento general de obligaciones iguala a los desiguales de manera simbólica. No importa que se trate de un campesino pobre o del dueño de una tienda, todos tienen obligación de cumplir con el poder y el trabajo comunales, y ese cumplimiento los hace suficientemente iguales para ser comunidad. Por ello es que la comunidad vigila que no haya quien evada sus obligaciones, porque ese hecho desnuda a la desigualdad, muestra que alguien tiene privilegios, y ninguno los debe tener. (Maldonado A, 2015, 159)

En el caso del pueblo Cañari, la comunidad resguarda el conocimiento Runa, pero que esta en constante peligro por la aculturación y los nuevos modelos políticos, económicos, educativos, entre otros, por lo que, el Runa Cañari busca reivindicar y resitir desde el ayllu – familia comunidad como el eje ente lo cósmico y natural en lo macro del conocimiento. Por lo tanto, dentro de esta investigación la comunidad es un eje prioritario del desarrollo del

conocimiento Runa Cañari, pues en ello radicaré su soberanía y la construcción de su paradigma. Dentro de la concepción de que un Runa sin territorio y sin comunidad es como desfojarle de su vida, se entenderá como el Ayllu es parte de lo fundamental, de su pariedad, pero que en la resistencia se procederá a entender porque la lucha diaria del sentido comunitario o del comunitarismo, aunque no es el tema central será analizado desde lo filosófico y del sentido de pertenencia vital.

1.2.3.2 Hacia una Interculturalidad Crítica

Esta reivindicación del conocimiento “Runa” es un puente de diálogo para la comprensión de la interculturalidad. Aunque su punto de análisis posee diversas discrepancias, como aciertos. Lajo (2003) critica el concepto de la interculturalidad ya que: “...es un concepto en el cual la cultura indígena tiene que adaptarse a la dominación cultural, económica y en general, hegemónica de la «modernidad» o «globalización». (p. 63). Dado que, la propuesta de la interculturalidad en la Latinoamérica nació desde las reivindicaciones de los pueblos indígenas, Kowii (2011) reflexiona que la interculturalidad es un proceso en construcción que implica esfuerzos donde permitirán, en primer lugar, superar el racismo en las comunidades y por ende en el país. Como también la concepción de interculturalidad se le ve como una propuesta que algún tiempo-espacio se lo realizará, así lo analiza Mejía (2005) como una realización del “diálogo intercultural” del futuro entre los pueblos:

No dudamos que el momento del diálogo intercultural llegue, pero ello será cuando dejemos nuestro individualismo y hayamos crecido en cultura, en cultura espiritualidad y en valores sociales; lo cual no se podrá lograr mientras no salgamos del fango de la miseria material y espiritual y, entre otras cosas, de los altos porcentajes de analfabetismo, que son un freno para toda reflexión racional, y sobre todo para la reflexión filosófica intercultural. (p. 219)

Desde otro punto de referencia, se ve a la interculturalidad como una nueva propuesta a los cambios políticos, epistemológicos; Walsh (2009) desde su investigación intercultural propone que:

...la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un con-vivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad. (p. 41)

El aporte de la interculturalidad, es una conexión y a la vez una propuesta de descolonialidad, porque crítica las estructuras hegemónicas del poder. Estermann (2006) especifica que: "...un modelo de interculturalidad no-hegemónica y dialógica, puede ser capaz de frenar las pretensiones supra- y super-culturales de una parte de la humanidad." (p 318). Por consiguiente, la interculturalidad no se debe ver como un disfraz para entender la relación de culturas, como una oportunidad visibilizar y dar su espacio, a lo cual Walsh (2009) se refiere que la interculturalidad sería algo funcional que se lo ve como folclórico, pero al considerar a la interculturalidad crítica entre culturas se direcciona a un diálogo horizontal. Sin embargo Walsh (2009) especifica su propuesta como: "...la interculturalidad debe ser entendida como designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y sociohistórica, que apunta a la construcción entre todos de una sociedad radicalmente distinta." (p, 48)

Entendiendo que la interculturalidad es la construcción de nuevos espacios de diálogo y sobre todo de propuestas alternativas. Prada (2014) analiza desde la experiencia boliviana que al llegar a los espacios hegemónicos de poder, proponer el cambio en las estructuras para el cambio de mentalidad estatal: "...el nuevo horizonte descolonizador e intercultural se abre con la comprensión de que se trata ahora de un Estado Plurinacional comunitario y autonómico; ya no hay cabida para el Estado nación." (p. 69). Por lo tanto, esta nueva concepción en el Estado abre la posibilidad de debatir la construcción de espacios interculturales, desde la experiencia en Ecuador Arurima Kowii (2013) establece que "...el principio de interculturalidad, como la posibilidad de promover la coexistencia de los diferentes pueblos y cuando en la actualidad se cuenta con una Constitución que se caracteriza por definir al país como "intercultural y plurinacional"" (p. 224).

De este análisis, la interculturalidad que se propone desde la academia y desde lo social lleva a ser una relación y un diálogo que ayuda a la visibilización del conocimiento de los pueblos, como el Cañari, que asientan su posicionamiento crítico, de pensamiento, de una epistemología que han sido calificadas como "culturas negadas" históricamente. Partiendo desde la propuesta de las diferencias de interculturalidad de Tubino (2005) lo expresa entre interculturalidad funcional y crítica, que Walsh (2009) establece un re-pensar en los

conceptos. Raúl Padra (2014) expone una interculturalidad que desafía al campo político mediante su análisis:

Sin embargo, en esta discusión es necesario distinguir entre interculturalidad que proviene del pluralismo liberal, y la interculturalidad emancipadora que trata de ser construida como propuesta indígena. La diferencia radica en que el multiculturalismo liberal reconoce la existencia de otras culturas, a partir de la centralidad de la modernidad dominante; forma parte de la ampliación de derechos. Al contrario, la interculturalidad emancipatoria deviene de un pensamiento pluralista y la condición pluralista de las culturas. Esto equivale a no tener una centralidad, sino redes, mallas, tejidos de encuentros, lo que hace posible un juego de interpretaciones y decodificaciones. (Prada A. 2014, p. 202)

Con la propuesta de interculturalidad emancipadora, se conecta con la propuesta de reivindicar el conocimiento de lo *Runa* de esta investigación, ya que abre la posibilidad de interpretar y decodificar aspectos centrales y secundarios que posee el conocimiento, la relación y la cosmovisión “*Runa*” y partiendo de su soberanía, exponer las alternativas de búsqueda de conocimiento y de puentes de entendimiento para los aprendizajes y así entrar en la construcción del paradigma “*Tikramuy*” como pensamiento holístico y cíclico que está presente en el “*Runa*”.

1.2.3.3 Paradigma Tikramuy desde la Soberanía del Conocimiento Runa Cañari

Desde estos enunciados teóricos como: el pueblo Cañari, la filosofía andina es ubicar el sentido de pertenecía, a la vez, el enfocarse en los temas problemáticos como: colonización, marginación, racismo y colonialismo es entender las cargas colonias, neocoloniales y capitalistas que posee el conocimiento “*Runa*”, y es proponer un proceso de paradigma como es “*Tikramuy*” “volver” desde la comprensión, relación y complementariedad de lo *Runa*, apoyado desde las epistemologías de la decolonialidad e intercultural, aportes que son el enunciado teórico y epistemológico de esta investigación que aportan desde una soberanía de los pueblos para su reencuentro con sus epistemologías.

Cabe recalcar que en este proceso de soberanía desde el conocimiento “*Runa*” Cañari, parte desde su reconocimiento desde la relacionalidad, complementariedad y dualidad entre lo cósmico – natural – racional, todo en un diálogo horizontal y vertical que parte de los

conocimientos de los suyus Cañaris y en si desde la comunidad de Pichakay como centro de reivindicación y reconstrucción del conocimiento.

Desde 2008 con la llegada de gobiernos de izquierda, y sobre todo un tiempo espacio de reivindicación política, se hizo visible la palabra “soberanía” y en Ecuador se llevó a plantear la soberanía en las decisiones propias ante la alimentación, salud, ambiente, derechos políticos, entre otros. Los pueblos andinos también poseen su soberanía en las decisiones desde la integración comunitaria. Para Ariruma Kowii (2011) desde el sentido lingüístico como el “Runa Shimi” o Kichwa en los años de lucha del movimiento indígena se pretendía reivindicar su derecho de soberanía e independencia cultural y lingüística, para si en lo posterior, permanecer y perdurar en las generaciones propias.

Es así que, desde el debate social, la soberanía se sustenta como un poder del pueblo para tomar elección de un representante para lo político funcional. Desde la perspectiva de un conocimiento previo de soberanía, para Natalia Álvarez (2008) del derecho de resistencia y reclamo de derechos sostiene la soberanía como: “Este intercambio en los términos de las reclamaciones puede venir justificado por el hecho de que los pueblos indígenas asocian el concepto de autodeterminación con soberanía y con la capacidad de control y decisión sobre sus propios asuntos.” (p. 42). Desde esta definición el “Runa” cañari posee su soberanía como pueblo ante de las conquistas incásica y española manteniendo todavía su propio criterio filosófico que asimila con criterios andinos generales, pero desde el criterio de Zarka (2005), en el debate de soberanía expresa que:

...en relación con la génesis de la soberanía sigue siendo muy tradicional, pues subraya el hecho de que ésta consiste en una convención de sumisión voluntaria por la cual «es posible despojarse a favor de alguien, que acepta la renuncia, del derecho natural que se tenía de disponer plenamente de la libertad y las fuerzas naturales» (p. 53)

Por lo que concluimos, que la soberanía es una independencia de un pueblo que busca tener una autonomía propia, desde el acuerdo jurídico y político por el bien social humano, pero que muchas veces desde el campo hegemónico del poder tiene supremacía. Sin embargo, desde la reflexión de Ariruma Kowii (2013) desde la perspectiva de los pueblos indígenas del Ecuador:

La estrategia es lograr que los lugares (el espacio) registren y conserven la memoria lingüística, simbólica y espiritual de la lengua y cultura kichwa, y que los pueblos indígenas dinamicen el uso del idioma en los procesos de producción y comercialización, con el propósito de desarrollar el conocimiento para el bienestar de la población, y el fortalecimiento de las relaciones con otros pueblos de la región, aspectos que, además, contribuyen a afianzar su soberanía. (Kowii, 2013, p. 26)

Como resultado, desde el pueblo Cañari, su soberanía radica en su posesión territorial e histórica que lo mantiene como uno de los pueblos ancestrales del Ecuador que ha aportado y aportará a reivindicaciones sociales, políticas e intelectuales. Desde una crítica, a la “Deuda Histórica” busca compensar desde una justicia social. Por consiguiente, partiendo desde la soberanía del conocimiento de nuestros pueblos, que resistente ante los procesos aculturizantes de la Modernidad, buscan oportunidad y que desde un occidente crítico a los destrozos que hace el propio Occidente Conservador y Eurocéntrico, propone junto con los pueblos, compensaciones y justicia social como ya lo analiza Rawls (1979), que partiendo de esta justicia social los oprimidos pueden formular alternativas de cambio para la sociedad que encuentre mayor identidad y el sentido de pertenecía.

Desde el conocimiento “Runa” cañari que ostenta un cumulo de experiencia vivencial y de relación de conocimientos epistémicos desde su propia lugar de enunciación, se propone el paradigma “Trikamuy”, como alternativa de re-pensar, re-sentir y re-aprender; una propuesta que se une a las propuestas de Mignolo (2005) al analizar que los paradigmas de los pueblos deben entrar al debate y la propuesta de cambio De Sousa (2006) por llevar a la discusión en una “Ecología de Saber” donde se puede desterrar a una “Injusticia Epistémica” contra los saberes ocultos por el conocimiento “Occidental” “Moderno” y “Eurocéntrico”.

1.3 Método

En esta investigación se desarrolló dentro de una reflexión decolonial e intercultural crítica del conocimiento “Runa” Cañari, tomando en cuenta la soberanía del pensamiento. Desde los fundamentos coloniales, neocoloniales, modernizantes que dominan el pensamiento y conocimiento, nos ayudó a re-pensar, re-aprender, re-sentir el conocimiento Runa Cañari para abrir al debate de la construcción en futuro del paradigma de “Tikramuy”. Esto con base

de los materiales bibliográficos en las líneas teóricas de Ciencia y Filosofía Andina; de las propuestas de descolonialidad; conceptos de racismo y marginación al conocimiento subalterno; como también la interculturalidad crítica latinoamericana. De igual manera, desde la realidad propia de la comunidad Cañari de Pichacay, como de entrevistas a Cañaris; esto implicó un proceso de ensamblaje teórico - práctico de la investigación.

Esta investigación proviene del diseño etnográfico, el mismo que pretende explorar, examinar y entender sistemas sociales, ya que Hernández S. (2015,) expresa que:

Los diseños etnográficos son holísticos, ya que al inicio se busca una perspectiva general, que luego se va enfocando en los elementos que tienen mayor significado para interpretar al grupo, comunidad o cultura. Se pretende cubrir el mayor territorio geográfico o social posible. (Hernández S. 2011, 483)

Por lo tanto, esta investigación cualitativa presenta una base etnográfica y reflexiva desde lo que Hernández Sampieri denomina “diseño crítico”:

Diseños críticos. El investigador está interesado en estudiar grupos marginados para contribuir a resolver problemas de injusticia e inequidad (Madison, 2011) y frecuentemente pretenden esclarecer la situación de los participantes relegados con fines de denuncia (por ejemplo, una investigación en ciertas empresas que discriminan a trabajadores por su origen étnico y esto provoca situaciones inequitativas). Analizan categorías o conceptos vinculados con cuestiones sociales, como el poder, la injusticia, la hegemonía, la represión y las víctimas de la sociedad [...] En los diseños críticos no se predeterminan categorías, pero sí temas de inequidad, injusticia y emancipación. Diversos estudios sobre el hostigamiento escolar son de esta naturaleza. (Hernández S. 2011, 485)

Para trabajar en este proceso de investigación cualitativa, se enfocaron los problemas conceptuales que proceden desde la carga colonial y la de reivindicar el proceso del conocimiento “Runa” desde la desindigenización, descolonización e interculturalidad.

En este proceso se identifica el problema conceptual de la palabra “Runa”

Identificación despectiva
Tosco

Natural
Borracho
Ignorante
Sumiso
Aculturación
Identidad reivindicatoria
Concientización
Orgullo renaciente
Vuelve a reconocer su relación armónica

En este proceso se abordó desde el análisis crítico que aporta a conocer desde interno a externo un proceso que Dietz (2011) lo considera como ser capturada desde una perspectiva “emic”, que significaría un proceso desde lo intra de la investigación; y “etic” considerado desde lo exterior. Por lo tanto se considera que: “...entre un enfoque etic - necesariamente parcial, que sólo refleja la visión externa y estructural del fenómeno estudiado - y un enfoque emic - también parcial, centrado en la visión interna y accional del mismo fenómeno.”(Dietz, 2011, 13), por lo tanto, este trabajo investigativo se desarrolla en una “Doble Hermenéutica” desde la propuesta *emic* y *etic* que establece lo siguiente:

“...se propone concebir a la etnografía y a su sistemático oscilar entre una visión emic y etic - interna y externa - de la realidad social como un quehacer reflexivo que desde dentro recupera el discurso del actor social estudiado, a la vez que desde fuera lo contrasta con su respectiva praxis habitualizada.” (Dietz, 2011, 18)

El procedimiento de esta investigación va desde una metodología del análisis del discurso, contenido y de documentos. Para lo cual, se parte desde el análisis del discurso como una metodología transversal de la semántica lingüística que estudia el discurso escrito y hablado de forma sistemática en contextos cognitivos, sociales, políticos, históricos y culturales. Esto posibilita la emergencia de interdisciplinar: semiótica, pragmática, sociolingüística, psicolingüística, socio-epistemología y etnografía de la comunicación.

Ante esta propuesta de trabajar en la presente investigación, Sayago (2014) manifiesta que:

“Tomar el Análisis del Discurso como una técnica de análisis, en cambio, acota su estatus metodológico, a la vez que habilita su asociación con diferentes metodologías y perspectivas.

Asumimos que esta ductilidad es uno de los atributos que permite considerar al AD una herramienta metodológica superior a la hermenéutica y el Análisis de Contenido (AC).” (p.02)

Este trabajo parte primeramente desde una recolección de conceptos teóricos, epistemológicos y paradigmáticos, como parte del análisis crítico de la información recopilada, por lo cual López (2002) establece una idea de análisis en la investigación: “El concepto de «análisis» es uno de los más generales existentes en la metodología científica, por lo que cada rama del saber lo utiliza cualificando su tipo y características.” (p.170). Este análisis crítico será con los conceptos teóricos sobre las concepciones del conocimiento “Runa” del pueblo cañari partiendo desde soberanía de su pensamiento y razonamiento que llegan a tener un criterio propio de los aspectos conceptuales como: colonialidad, modernidad, racismo; y las nuevas propuestas como: Deindigenización, Descolonización e Interculturalidad.

Dentro de este transcurso de trabajo, el análisis de la bibliografía recogió aspectos de lo multidisciplinario sobre los conceptos, pensamientos de lo andino hacia lo cañari, a la vez propuestas alternativas frente a la noción ya establecida de lo “Runa” o cómo éste puede generar cambios en lo conceptual, teórico e intelectual de la academia y la formación. Tomando el concepto de multidisciplinario en este trabajo investigativo, Collado (2017) dice:

Multidisciplinariedad: Se ocupa de estudiar un tema de investigación desde varias disciplinas simultáneamente. Desde esta perspectiva, cualquier tema se verá enriquecido con la incorporación de los puntos de vista de varias disciplinas. Así pues, el enfoque multidisciplinario excede los propios límites disciplinarios, pero su objetivo sigue siendo limitado al marco de la investigación disciplinaria, ya que las disciplinas cooperan en forma mutua y acumulativa, pero no interactiva. Los profesionales implicados en una tarea multidisciplinar adoptan relaciones de colaboración con objetivos comunes. (p. 43)

La estrategia de análisis de percepción, que procede desde la propia experiencia vivencial del recorrido rural – urbano rural, que congrega las percepciones de líderes o dirigentes cañaris procedentes de comunidades rurales y han transcurrido en el contacto dinámico rural-urbano-rural, personas mayores que guardan la sabiduría ancestral en sus prácticas de

relación con lo cosmológico y lo natural. Es importante este proceso, ya que de aquí se generó el conocimiento propio de lo “Runa” para la investigación. Este proceso de entrevistas direccionadas para ser transcritas y digitales como respaldo de la investigación, pero valorando su memoria viva de nuestro pueblo como conocimiento propio permanente.

Por lo tanto entre las entrevistas y una observación sobre los conocimientos del pueblo Cañari sobre lo Runa desde su propia soberanía, nos lleva a realizar el “Análisis del Discurso”, que desde Andréu (2015) se hace la siguiente reflexión:

El análisis de discurso hace referencia fundamentalmente al acto conversacional y a los procesos estructurales de interacción que en él se producen. Tienen en común con el análisis de contenido la búsqueda última del sentido del texto, pero se aleja de él en que el análisis de discurso suelen acogerse a ciertos enfoques teóricos de nivel interpretativos en la que cualquier interposición, como la representada por la estricta metodología analítica del análisis de contenido, corre el peligro de ser considerada más como un estorbo que como una ayuda. Evidentemente un marco interpretativo psicoanalítico suele resultar altamente refractario a la mayor parte de las metodologías de análisis de contenido disponibles. (p. 10)

Por lo tanto, me propongo exponer que, desde este análisis de discurso, la investigación abordó la construcción de un paradigma de lo Cañari a lo Andino, concentrándose en los siguientes puntos:

Paradigma Científico: que se alimenta desde los aportes de lo Runa, Pachasofía, y la cosmo-vivencia kañari, esto se interpreta de lo macro para llegar a lo micro y viceversa de cómo este va entretejido los conocimientos de los Andes.

Modelo Teórico: que en base de lo “Runa” que parte desde lo andino como una construcción desde el proceso de lo decolonial e intercultural.

Disciplina Académica: se enfoca en la investigación que dialoga con las disciplinas académicas de la Sociología, Pedagógica que nos lleva a ver los aportes educativos académicos para el pensamiento educativo y social.

Esto abarcándose con un análisis del contenido, que Sayago (2014) enuncia como:

...el Análisis de Contenido intentaba extender su alcance a las relaciones semánticas y pragmáticas que vinculan el texto con el contexto, es decir, a algo más que el contenido del texto. Pero la interpretación estaba constreñida por el tipo de datos que utilizaba. Una cosa es explicar lo que aparece en un texto o predecir lo que puede aparecer y otra muy distinta es analizar el texto como el producto dinámico de un juego de relaciones sociales en el que los hablantes despliegan estrategias discursivas, explotan el significado implícito de las proposiciones de sus enunciados y en el que los oyentes deben apelar a ciertos conocimientos enciclopédicos para comprender el sentido y la intención de dichos enunciados. (p. 03)

En conclusión, este trabajo de investigación al final será un abordaje transdisciplinario que nos llevará a la siguiente reflexión:

Desarrollo de una axiomática general cruzando la esencia de las disciplinas. Interacción prolongada y coordinada entre disciplinas académicas y conocimientos producidos por los sujetos fuera de la academia, en un proceso de aprendizaje recíproco y sin jerarquía, para la resolución de determinados problemas complejos. Esa interacción genera un nuevo tipo de conocimiento al integrar diferentes discursos disciplinares y de conocimientos no académicos (pueblos originarios, espirituales, artísticos, etc.), mediante la formulación metodológica de una ecología de saberes que trasciende la interfaz epistemológica de todos ellos. Compete a la meta punto de encuentro entre las disciplinas y a la concepción “entre, a través y más allá de las disciplinas”. Su objetivo es la comprensión ética del mundo presente y la promoción de una cultura de paz y el desarrollo sostenible, para el cual uno de los imperativos es la unidad del conocimiento. (Collado, 2017, 44)

Con miras, de ser una investigación transdisciplinaria, la misma que posee una investigación de campo a través de entrevistas, en la cual se posee impresiones desde los hombres y mujeres cañaris quienes aportaron en el desarrollo del conocimiento runa cañari y de ser un producto trancedental en lo académico, social y filosófico.

Como resultado, para las conclusiones finales se basó en la dinámica del análisis profundo de la metodología aplicada en reuniones de las organizaciones sociales y comunitarias, que trabajaron a la luz de las herramientas de Paulo Freire (1970), y que sirvieron para los procesos de reivindicación; es decir, se concluye en aspectos de análisis crítico del: Ver, Juzgar y Actuar.

Paulo Freire, aproximadamente desde mediados de la década de los años 1950, empezó a desarrollar un trabajo cultural educativo entre sectores populares de Brasil. Con esa base generó una importante reflexión pedagógica que guarda notable vigencia (Freire 1969; 1970) y que continúa siendo sustento en diversos estudios. Por nuestra parte, recuperamos algunas de las principales nociones propuestas por Freire en cuanto al estudio de la realidad, su comprensión en términos críticos y la relevancia de la “acción” para transformar la realidad con base en un “pensamiento creador propio” (Freire 1969).

Especialmente, nuestro significado del término “soberanía” corresponde a lo que Freire entiende como: “la fuerza de un pensamiento creador propio y el compromiso con el destino de la verdadera realidad” (Freire 1969, 95).

“Con estas relaciones con la realidad, y *en* la realidad, traba el hombre una relación específica de la cual resulta el conocimiento expresado por el lenguaje [...] El hombre no capta el dato de la realidad, el fenómeno, la situación problemática *pura*. En la captación del problema del fenómeno capta también sus nexos causales, aprehende la causalidad. La captación será tanto más crítica cuanto más profunda sea la aprehensión de la causalidad auténtica [...] Toda comprensión *corresponde* entonces tarde o temprano a una acción. Luego de captado un desafío, comprendido, admitidas las respuestas hipotéticas, el hombre actúa. La naturaleza de la *acción* corresponde a la naturaleza de la comprensión. Si la comprensión es *crítica*, o preponderantemente crítica, la acción también lo será” (Freire, 1969, 101-102).

En este sentido, la Tesis se refiere a un conocimiento crítico y soberano, respecto a una realidad concreta.

De igual manera, es necesario indicar el contexto de esta Tesis, para hacer conciencia del proceso de elaboración del documento, que conllevó no solo a un análisis de perspectivas teóricas y metodológicas, expuestas anteriormente, sino unir la realidad de dos acontecimientos sociales, políticos y mundiales (movilización indígena 2019 en Ecuador y Pandemia mundial del Covid 19 de 2020). Estos elementos llevaron a repensar y reconocer aspectos relevantes que surgieron durante la elaboración de la tesis y que no se expusieron al inicio del proyecto de la investigación de esta Tesis.

Por una parte, esta tesis se sustenta en un trabajo de investigación y de reflexión que ha implicado un trayecto de elaboración y esfuerzo. Igualmente, el trabajo ha formado parte



dentro del conjunto curricular de la maestría, en cuyo desarrollo se cursaron dieciocho módulos presenciales en un lapso aproximado de dos años de actividades curriculares, desde el 8 de noviembre de 2017 hasta el 6 de julio del 2019.

Cabe indicar que este trabajo fue desarrollado de modo paralelo y fueron obteniéndose las primeras versiones del diseño - proyecto de Tesis, mientras que se elaboraron algunos borradores preliminares de capítulos y subcapítulos con sus debidas correcciones. No obstante, el documento todavía sigue abierto a sugerencias para alimentar a la riqueza de esta investigación y reflexión acerca del conocimiento Runa Cañari.

Capítulo 2

Condiciones histórico-sociales y pensamiento Cañari: componentes de soberanía.

El pueblo Cañari, como todos los pueblos andinos, conlleva dimensiones histórico-culturales así como su existencia proviene de elementos con una presencia mítica. La comunicación inter-generacional de esos elementos ha posibilitado generar pensamiento y conocimiento propio desde su sentido soberano de pertenencia. A la vez, es un pueblo que ha sufrido situaciones de aculturación, de modificación en su convivencia cultural a lo largo de su existencia en tierras del austro ecuatoriano. Ante esa realidad, el pueblo Cañari no solo se constituye como pueblo con representación cultural sino que conlleva un cúmulo de experiencia colectiva en donde se ha forjado una cosmovivencia que interrelaciona cosmos, naturaleza y runa (ser humano), donde fundamenta su pensamiento, filosofía y epistemología; lo cual, en general, se comprende como sabiduría andina.

Por consiguiente, el pueblo Cañari enseña principios y valores que provienen de un contexto descritos anteriormente, como ejes de un origen colectivo y base de resistencia. Estos aspectos conducen el debate acerca de una SOBERANIA CAÑARI, en su transcurso cósmico, natural y presencial. En este sentido, es posible plantear interrogantes que emergen desde las problemáticas a debatir: ¿Es posible afirmar que el pueblo Cañari presenta una soberanía? ¿En qué consiste esa dimensión de soberanía?

Estas interrogantes podrían ser una guía en la afirmación de que el conocimiento Runa Cañari posee aspectos filosóficos, sociológicos y educativos muy fundamentales. Sin embargo, nos posibilitan transitar en el debate por campos de la historia, la sociedad y, sobre todo, el pensamiento.

Hay que mencionar que en transcurso de este análisis, crítico y de argumentación, el tema propuesto puede conllevar un nivel de confrontación, partiendo desde el hecho que la “soberanía” implica fundamentar la legitimidad de un pueblo que presenta un proceso de reivindicación social, epistemología e identidad cultural desde su lugar de enunciación que es el territorio. Por consiguiente, la participación ha significado una controversia, a la vez, que es un pueblo valorado culturalmente desde afuera más que desde lo interior. En nivel interno se presentan elementos de valoración sobre su pensamiento filosófico entre los

“Taytas”, describiéndola como “Sabiduría Ancestral”. No obstante, se carece de un valor en plano académico y científico; lo cual, podría decirse, acarrea una “Injusticia Epistemológica” como lo asevera De Sousa (2010) y Muyolema (2019).

Este capítulo busca debatir y sobre todo exponer desde el propio sentir “Runa” un nivel de conocimiento desde el pueblo Cañari y específicamente con base en un territorio Pichacay – Guapondeleg, donde se resiste ante todo proceso de aculturación.

2.1 Elementos del proceso social y cultural del pueblo Cañari.

El pueblo Cañari resiste en las provincias de Azuay y Cañar. Por diversos motivos históricos, se ha buscado borrar las raíces cañaris, pero sus evidencias, como son los lugares toponímicos que dan realce a su presencia y existencia como pueblo milenario. Estas evidencias están presentes en la transmisión cultural, política y espiritual de las costumbres, tradiciones que hoy conviven con el riesgo de ser aculturadas con el sistema dominante. En la actualidad, existe un conglomerado de cañaris con mayor presencia en la provincia del Cañar con su identidad, en los cantones de Suscal, El Tambo y Cañar. Mientras, la otra realidad de la presencia Cañari es en la provincia del Azuay, donde consta de micro-espacios que corresponden a comunidades y jurisdicciones parroquiales rurales en los cantones azuayos de las cuencas hidrográficas del Ríos Santa Bárbara, Rio Cuenca, Rio Quingeo, como también en las comunidades de altura de las cordilleras del Cajas, Quimsacocha, entre otras; pero la mayor presencia están en las comunas de Zhiña y Chunaza en el cantón Nabón.

Dentro del territorio que hoy conocemos como Ecuador, los Cañaris hacen presencia desde hace muchos milenios, esto se lo evidencia en los procesos investigativos de los antropólogos, como por ejemplo que en la toma de muestras arqueológicas ya datan la antigüedad del pueblo Cañari en Chobshí, Narrio, Talcashpa, (Reinoso, 2018). Se afirma que los Cañaris son un producto de una evolución histórica y cultural, con todos los encuentros y desencuentros que tuvieron en su proceso de masificación y fortalecimiento, generando así, en su propio territorio Cañari una diversidad que se lo evidencia en la vestimenta, dialecto, pero de manera igualitaria o universal sus costumbres, tradiciones y espiritualidad son las mismas.

Cabe indicar que en el proceso histórico, el contacto con los incas, hizo que el pueblo cañari sea sometido al sistema de mitmakuna, dando así existencia de los Cañaris en la región del Tawantinsuyu. Una de esas evidencias es en el Lambayeque – Peru, donde los cañaris desarrollarían diversas acciones de supervivencia cultural y territorial. Linares (2016) expresa como llegaron los cañaris al territorio del Lambayeque desde el sur del Ecuador por los incas a diversas latitudes del Tawantinsuyo y uno de esos son los que viven en la zona del Lambayeque, donde los cañaris obtuvieron algunos privilegios en la administración incásica. Cabe afirma que, en la actualidad este territorio cañaris en el Lambayeque, está en la misma línea de resistencia y lucha por su reivindicación cultural:

...la población de Cañaris por vincularse con la sociedad regional y hasta nacional, esta población pudo experimentar solo recientemente, un proceso de real acercamiento con el Estado y de alguna forma la sociedad nacional, sin precedentes por lo menos en el marco de nuestra historia republicana, pero que lamentablemente ocurrió a partir de un conflicto en el que la población de Cañaris tuvo que defender y luchar por su derecho a la toma de decisiones propias, en contra justamente del Estado y otros actores de la sociedad nacional. (Linares, 2016, p. 35)

Por consiguiente, los cañaris se pudieron establecer en Lambayeque por más de 500 años; en el proceso de mitimaes que implementaron los Incas. Los Cañaris se dispersaron por lo andes en el periodo del Tawantinsuyo, pero, lo que sí queda claro es que existe una presencia interior y exterior, como resultado actual, la migración ha hecho que los Cañaris se encuentren en diversas latitudes del mundo.

Volviendo a la raíz de la presencia Cañari, Antonio Quinde (2019), dirigente histórico Cañari, según sus averiguaciones y testimonio acumulado destaca que:

“...la cultura cañari es una nacionalidad sumamente antigua, según la investigadora señora Ruth Rodríguez Sotomayor, entonces habla que la cultura cañari es o parece de antes de lo que ya están otros pueblos andinos, entonces somos un pueblo o una nación sumamente antigua, porque existe como testigos ciertos, monumentos tan importantes y grandes y que sirve de testigos, por ejemplo: aquí en Cañar el cerro Narrio, osea la cultura cañari, primer asentamiento es el Cerro Narrio, y además la cultura cañari ya ha tenido cuatro centro de asentamiento: uno es el Chanchan que tiene mas o menos 2000 a 500 años A.C; en cambio Narrio tiene es de 4000 a 500 años A.C; en el Guapondelig osea, el asentamiento de Chobshi,

entonces tiene 1500 años A.C según el Dr Juan Cordero e igual el Cañaribamba más o menos tiene 2000 A.C, entonces en todos esos lugares existe sitios tan importantes, vuelvo a decir que testifican la antigüedad de la cultura Cañari.” (A. Quinde, comunicación personal, 15/12/2019)

De acuerdo con lo anterior, los Cañaris provienen de una riqueza histórica – cultural que los distingue de otros pueblos, pero a la vez comparte cosas en común, características que los hace poseer diversas cualidades, originalidades y sobre todo marca su filosofía de vida desde; su relacionalidad y complementariedad que permite afirmar que posee una autonomía y soberanía en su formación de pueblo. Pero a la vez, hoy luchan, con esfuerzo, por los distintos problemas sociales y culturales que los encierra. Entre los cañaris del Ecuador y del mundo, el cordón umbilical que nos une, no se ha podido perder, así lo afirma la frase: “*Cañarirunami kanchik, kaypimi kanchik*” “Somos cañaris aquí estamos”, tal afirmación se lo da a conocer en sus manifestaciones de reivindicación social, dentro de esta investigación. Por lo tanto, Armando Muyulema (2019), Cañari de la academia universitaria, sostiene que:

“Como cañari, creo que hay que pensar un poco en un sustrato, de donde viene esta definición de lo cañari, y fundamentalmente hacer noción a la existencia de un pueblo, en algún momento apareció los rasgos culturales característicos, que tenemos como pueblo cañari, no sabemos cómo fue la cultura cañari en algún momento, lo que nos queda ahora son como rasgos de una cultura indígena, andina, que son comunes digamos con muchos pueblos y que habitamos en esto que ahora se llama Ecuador. Y en este sentido empezando desde el kichwa, una lengua que no es lo cañari, pero que tiene o esta digamos impregnada fragmentos de lo que fue la lengua cañari, anteriormente y especialmente que se refiere a lo antroponimias, quedan nombres cañaris toponimias, y eso es lo que nos queda de lo cañari. Pues ahora, en ese contexto pensar lo cañari, ahora pues es reivindicar esa existencia, de un pueblo que existió como cultura cañari en algún momento, pero lo cañari en este momento, es una reinvención. Una reinvención de una comunidad, que recupera su cosmovisión, entonces sus rasgos de lo cañari tiene que ver más bien en su forma de posesionarse como personas y como comunidad, en este momento y bueno que nos caracteriza de este lengua que igual se utilizó como una lengua común pero a la vez un poco diferente, justamente por este legado lingüístico de lo cañari que nos conecta con un espacio determinado, con una territorialidad, cuyos nombres evocan una memoria histórica que recuerda que existió un pueblo cañari.” (A. Muyulema, comunicación personal, 13/06/2019)

Ante esta afirmación, los Cañaris seguimos un proceso histórico y cultural que nos lleva a una presencia autónoma de reinención y reivindicación, que desde la era colonial denominada “oscurantismo” para diversos pueblos y nacionalidades del Abya Yala, fragmentado será el reconocimiento histórico y social, donde el conocimiento “Runa” Cañari sería un puente con los otros pueblos de tejer la identidad intercultural y de compartir un paradigma de regreso o retorno “Tikramuy”. Por ello, para avanzar en los criterios de este trabajo, el recorrido está en ver el pasado, entender el presente, escribir para el futuro y alimentar la historia de presencia.

Desde la realidad actual, los cañaris están en una lucha de reivindicar su contexto socio – cultural en la provincia del Azuay, debido al avance de una imposición desde la supremacía del poder hacia los campesinos de la zona rural, nombrarles como “Cholas” o “cholos” borrando así en su memoria ancestral la presencia histórica cañari, del cual solo lo siente como un pasado romántico y se busca blanquear a los pertenecientes de este pueblo cañari. Para Burgos (2003) su reflexión es: “Si a esto se puede añadir de que habría, comprensiblemente, un mestizaje biológico intra-indígena, entonces, la aculturación y miscegenización generalizada vino también a opacar las diferencias identitarias que mantenía la población original “cañari”” (p. 24). Esto se debe actualmente por los procesos migratorios internos y externos que han hecho que los runakuna cañaris por asimilarse a la corriente del capitalismo se encierran en aquella propuesta global.

2.2 Pueblo Cañari y memoria histórica

La presencia de los cañaris en los territorios de Azuay y Cañar se puede comprender desde tiempos inmemorables y cada pueblo justifica su presencia desde el proceso del mito, para construir una reflexión de su conocimiento y de su vivencia. Es necesario recalcar que, la formación del conocimiento Runa Cañari procede de la transmisión de su sabiduría desde lo oral, conviviendo con el dinamismo andino, que (Kowii, 2013) denomina que para el mundo andino los mitos, parte de una explicación de la dualidad, la reciprocidad y complementariedad. A la vez, sostiene Gavilán (2011) que: “Los Mitos son la vida y la experiencia más profunda de los pueblos. Todos los relatos míticos son el esfuerzo del pensamiento humano para modelar un mundo mejor, perfeccionar las relaciones humanas en

la comunidad, modelar su propia identidad y finalmente desarrollar la cultura.” (p. 100). Por ende el Runa Cañari, para explicar su origen acude al mito como una herramienta que alimenta su memoria oral e histórica para su pervivencia en el tiempo.

El pueblo cañari se alimenta de dos corrientes históricas: la oficial y la memoria oral. De tales fuentes, los cronistas, los historiadores y los antropólogos han formulado varias hipótesis de la existencia, que han hablado por el “Runa” cañari. Muchos estudios pensarían en una identidad ancestral, así por ejemplo Burgos (2003) asevera que: “Para los habitantes de la cultura blanco – mestiza de Azuay y Cañar, los cañaris son el símbolo de su identidad cultural ancestral” (p. 09). Aseverando así, que ha existido una cultura superior que ha hablado por la cultura inferior, como actualmente pasa con los pueblos y nacionalidades. Pero, otra versión y debate se configura en torno a la historia y la memoria oral, escrita y conversada por un mismo “Runa” cañari, obteniendo otra validez de lo acotado por lo “oficial”, estableciendo así una visión de origen, como una búsqueda sobre la “verdad” real de un pueblo milenario. Para el sacerdote católico cañari Vicente Zaruma (2006) sostiene en su investigación la importancia de la tradición oral, al establecer que:

Al referirnos a la tradición oral, tenemos que hablar de las tradiciones locales que cumplen la tarea de explicar los orígenes de las cosas; por ejemplo, los inicios de la fiesta, de las celebraciones existentes; en este sentido encontramos en nuestras tradiciones de manera condensada, como el sentir del mundo, de la vida, de sí mismo, de Dios, de lo sagrado del mundo andino; pero no solamente en las leyendas, en los cuentos encontramos estos aspectos vitales relacionados con la cultura y la religiosidad, sino otro aspecto fundamental de la realidad, la historia de los pueblos andinos: lucha social y todas las tradiciones que existen en torno a las luchas sociales. Es curioso ver que el significado de las luchas sociales no se encuentra en la historia oficial, la historia real de la mayoría no está en los libros, sino está y se transmite por la vía de la tradición oral. (Zaruma, 2006, 181)

Con la finalidad de transcribir la herencia cultural Cañari expongo como nuestros *taytakuna*⁸ y *mamakuna*⁹, para no perder nuestra identidad, nos acostumbraban a congregarnos alrededor

⁸ Taytakuna= padres

⁹ Mamakuna= madres

del fuego sagrado de “*tullpa*¹⁰”, en donde, la memoria ancestral¹¹ se transmitía oralmente, nos transportaba hacia una imaginación de mitos, tal es el caso del: Wakamayas¹² y del Amaru¹³. Cabe mencionar, que cada comunidad cañari posee datos propios y secuencia propia y en ellos se mencionan lugares específicos como de los cuatro suyos del territorio propio. Dentro de los mitos fundantes de nuestra cultura, el Amaru y la Wakamaya, puede ser evidenciado en diversas expresiones: vestimenta, cerámica y de bailes ritual.

El mito de la wakamayas contados por nuestros taytas reza así:¹⁴

Provenimos del mito de las wakamayas, ya que en nuestras tierra se produjo un gran diluvio, donde las aguas cubrieron todo el territorio, solo dos varones se salvaron al llegar a refugiarse en un cerro muy alto dentro de una cueva; una vez que calmó la lluvia, ellos sintieron con hambre y salieron en búsqueda de alimentos, pero, al ver todo desolado y seco no podían obtener nada para comer. Al retornar a su cueva, encontraban comida, grandes medianos¹⁵ llenos de papas y maíz. Así pasaron algunos días, los hermanos decidieron atrapar quienes traían los alimentos, el uno se escondió en la cueva y el otro en la parte externa. Cuando vieron llegar dos aves de hermoso plumaje, que al posar en el suelo sus cuerpos era una parte mujer y otra guacamaya. Ellas ingresaron en la cueva donde vivían los hermanos y dejaban sus ofrendas, allí uno de ellos atrapó al ave dentro de la misma cueva y el otro hermano logró atraparle antes que saliera. Las aves al sentirse atrapadas sus cuerpos se convirtieron totalmente en forma de mujer, allí los hermanos se esposaron con ellas y cada uno salió de su cueva el uno con semillas de papas a una región y el otro con semillas de maíz a otra región.

Este mito transcrito desde la memoria oral de nuestros taytas, se cuenta en cada comunidad del territorio cañari, (que varían algunos detalles) pero existe el debate del cerro sagrado,

¹⁰ Tullpa= cocina para las ollas de barro

¹¹ Memoria Oral, compartida personalmente con cañaris mayores de las zonas de San Juan, Cahuazhun, Zhiña, Santa Ana, Quilloac, Socarte, donde se hizo antes de esta investigación un conversación “informal” pero que significa una necesidad compartir, por lo cual no existe un registro de grabación pero que mi intención es exponer por gratitud esta transmisión de conocimiento en el debate.

¹² Wakamaya= mito de origen de los cañaris

¹³ Amaru= serpiente y otro mito de origen del pueblo cañari.

¹⁴ Como investigador transcribo las ideas transmitidos por mis abuelos de los diálogos de afectivos, como a la vez las misma ideas de otras comunidades, dando así un relato del mito similar y meticuloso.

¹⁵ Mediano: plato característico de las fiestas cañaris en las cuales se brinda comida a los protagonistas o compadres de un evento, este es conocido como una bandeja.

algunos dicen que fue en el cerro de Fasayñan, ubicado actualmente en el cantón Sigüig - Azuay y del otro lado se menciona que fue el cerro Cojitambo situado en el cantón Azogues – Cañar. A demás, el detalle de las semillas de papas y maíz se puede evidenciar que los territorios cañaris poseen una característica que nos diferencia en la agricultura, mientras que la zona alta del territorio cañari como es hoy el cantón Cañar se siembra y cosecha papas y el territorio bajo que actualmente está ubicada la ciudad de Cuenca y sus alrededores se siembra y cosecha el maíz. Lo mencionado, coincide con la última parte del relato de mito, que se refiere al origen y nacimiento del pueblo cañari. Este mito es el más conocido, razón por la cual los cronistas e historiadores se sirven de ella para aclarar el origen de los Cañaris

En continuidad con el mito del pueblo Cañari, otro de los más conocidos y escritos, a saber del mito de la “Guacamaya”, el mismo que ha sido analizado por los cronistas de la colonia como Sarmiento de Gamboa (1572) y en la época de la república por Federico González Suárez (1878). Autores que obtuvieron tales datos debido sus investigaciones, ello han difundido este mito desde sus lógicas de investigación, que al ser retransmitidos pueden ser mal interpretados o acarrear otra connotación, expresando versiones subjetivas.

Según Sarmiento de Gamboa (1572), uno de los primeros cronistas, que investigo o busco dar a conocer lo que pasaba en nuestras tierras, su relato posee fuentes primarias y escritas, historia oficial y reconocida que expresa:

Y en cada nación hay fábula particular, que ellos cuentan, de cómo sus padres primeros después del diluvio se salvaron de las aguas. Y para que se vea la orden que tienen en sus ceguedades, pondré una sola de la nación de los Cañares, tierra de Quito y Tumipampa, 400 leguas del Cuzco y más:

Dicen que en el tiempo del diluvio uno Pachacuti en la provincia de Quito en un pueblo llamado Tumipampa estaba un cerro llamado Guasano, y hoy lo muestran los naturales de aquella tierra. En este cerro se subieron dos hombres cañares llamados el uno Ataorupagui y el otro Cusicayo. Y como las aguas iban creciendo, el monte iba nadando y sobreaguardo de tal manera, que nunca fue cubierto de las aguas del diluvio. Y así los dos cañares escaparon. Los cuales dos, que hermanos eran, después que el diluvio cesó y las aguas se bajaron, sembraron. Y como un día hubiesen ido a trabajar, cuando a la tarde volviesen a su choza, hallaron en ella unos panecitos y un cántaro de chicha, que es brebaje, que es esta tierra se usa en lugar de vino, hecho de maíz cocido con agua; y no supieron quién se lo había traído.

Y por ello dieron gracias al hacedor y comieron y bebieron de aquella provisión. Y otro día les fue enviada la misma ración. Y como se maravillasen de este misterio, codiciosos de saber quién les traía aquel refrigerio, escondiéronse un día, para espiar quién les traía aquel manjar. Y estando aguardando, vieron venir dos mujeres cañares, y guisáronles la comida y pusieronla donde solían. Y queriéndose ir, los hombres las quisieron prender; mas ellas se descabulleron de ellos y se escaparon. Y los cañares, entendiendo el yerro que habían hecho en alborotar a quien tanto bien les hacía, quedaron tristes, y pidiendo al Viracocha perdón de su yerro, le rogaron que les tornase a enviar aquellas mujeres a darles el mantenimiento que solían. Y el hacedor se lo concedió, y tornando otra vez las mujeres, dijeron a los cañares: “el hacedor ha tenido por bien de que tornemos a vosotros, porque no os muráis de hambre”. Y les hacían de comer y servían. Y tomando amistad las mujeres con los hermanos cañares, el uno de ellos hubo ayuntamiento con la una de las mujeres. Y como el mayor se ahogase en una laguna que, allí cerca estaba, el que quedó vivo se casó con la una y a la otra tuvo por su manceba. En las cuales hobo diez hijos, de los cuales hizo dos parcialidades de a cinco, y poblándolos llamó a la una parte Hanansaya, que es lo mismo que decir el bando de arriba y al otro Hurinsaya, que significa el bando de abajo. Y de aquellos se procrearon todos los cañares que ahora son.

Y así de esta manera las demás naciones tienen fabulas de cómo se salvaron algunos de su nación, de quien ellos traen origen y descendencia. (Sarmiento. 1572. 126 – 128)

Lo rescatable de la aseveración de Sarmiento de Gamboa (1572), concierne sobre los nombres de los dos hermanos cañaris, quienes se salvaron del diluvio *Ataorupagui* y *Cusicayo*. Estos nombres que en los mitos de nuestros abuelos no se lo expresa, Sarmiento de Gamboa lo resalta, con lo cual se pueden obtener un aporte significativo para la construcción de la identidad Cañari.

Después de muchos años y pasando la época de la colonia y los primeros episodios de la república, se da una nueva incursión en las tierras del austro, en los territorios de: Chordeleg, Guapan, Narrio, Cuenca, lugares que servirían para seguir investigando sobre el conocimiento y la sabiduría del pueblo Cañari. Por consiguiente, ya en el siglo XIX, González Suárez (1878) en su investigación expresa el mismo relato de las Wacamayas desde la siguiente perspectiva:

Los Cañaris conservaban una tradición antigua acerca de su origen, en la cual no deja de encontrarse un fondo de verdad y una como reminiscencia confusa y lejana de hechos bíblicos, mezclada con fábulas y supersticiones puramente locales. Decían, pues, que en época muy remota había estado poblada toda la provincia del Azuay; pero que todos los habitantes que entonces existían habían perecido en una inundación general que cubrió toda la tierra. En el origen de los tiempos, la raza humana se vió amenazada por una formidable inundación y sólo dos hermanos fueron los únicos que se salvaron en la cumbre de una montaña llamada Huacay-ñan ó camino del llanto en la provincia de Cañaribamba: las olas de aquel diluvio mugían en torno de los dos hermanos; más, á medida que se levantaban las aguas, la montaña se iba levantando también sobre ellas, sin que llegara á ser cubierta, por haber alcanzado á tener una altura considerable. Cuando con la disminución de las aguas hubo pasado ya el peligrosos dos hermanos se vieron solos en el mundo; pronto consumieron los pocos víveres que les habían sobrado y, para procurarse otros, los salieron á buscaren los valles vecinos; más, ¿cuál no sería su sorpresa al encontrar de vuelta á la cabaña, que habían edificado, listos y aparejados por manos desconocidas manjares, que ellos no esperaban? Al cabo de algunos dias, durante los cuales no había cesado de repetirse la misma escena, deseosos de descubrir aquel misterio se convinieron en que uno de los dos se quedaría oculto en la cabaña, puesto en acecho, para sorprender aquel enigma, miéntras iria el otro, como de costumbre, á buscar alimento. Como lo habían acordado, así lo pusieron por obra: cuando hé aquí que el que estaba escondido vé entrar de repente en la cabaña dos papagayos con caras de mujer, los cuales prepararon inmediatamente el maíz y las de-más viandas que debían servir para la comida. Así que descubrieron al que estaba oculto, las dos aves alzaron el vuelo para huir; más no lo hicieron con tanta ligereza que no alcanzase á apoderarse de una de ellas, con la cual se desposó y de este matrimonio nacieron seis hijos, tres varones y tres mujeres. Estos á su vez se desposaron entre ellos y de sus familias tuvo origen la nación de los Cañaris que poblaron la provincia del Azuay y tuvieron siempre por los papagayos grande veneración. (págs. 10 - 11)

Lo rescatable, dentro del relato de González Suarez es como menciona a la montaña con el nombre “*Huacayñan*” término de origen kichwa y no de origen cañari. Según González Suarez entre otros historiadores locales el término “*Huacayñan*” lo interpreta como “Camino del llanto”, bautizado así por lo que tuvieron que sufrir los hermanos cañaris ante el diluvio.

Ante este mito de la Wakamaya, conviene subrayar, que es uno de los más estudiados, conocidos y memorizados, hasta el punto que podría relacionarse con el diluvio universal

relatada en el libro de Génesis de la Biblia cristiana, razón por lo cual, este mito sigue con fuerza en la memoria de nuestras comunidades cañaris.

Ahora bien, el mito menos trabajado en las investigaciones es del Amaru. Mito que conecta otra perspectiva histórica de la presencia de los Cañaris en los actuales territorios, y de una relación con otros pueblos como: Mayas, Chimús, Amazónicos, por la creencia de la Serpiente en su relación cosmológica. Una serpiente dentro de la vida natural, es muy difícil que se adapte o viva en el clima frío de los andes, pero, según versiones de la población cañari de Molleturo, aseveran que en las altura viven las serpientes de tamaño pequeño, no venenosas y su aparición es muy misteriosa. Por lo tanto, desde el conocimiento de las localidades su aparición se relaciona con supersticiones y, además son pocos los que pueden ver esta serpiente.

Este mito nuestro ha sido transmitido por nuestros taytas de la siguiente manera Amaru:

“Se dice que en los orígenes de vida, en los páramos y alturas vivía una gran serpiente que estaba preñada, llegaron sus días y pario dos seres humanos y la gran serpiente se sumergió en las profundidades de una laguna. Los dos humanos varón y hembra comenzaron a reconocer el territorio y lo poblaron hasta la actualidad.”

Este relato aunque corto, guarda muchos significados y análisis, acerca del ¿cómo la serpiente podría vivir las alturas?, ya que se evidencia la existencia de serpientes en clima frío de tamaño pequeño y no peligroso, esto según versiones de habitantes de zonas altas. Este mito, se relaciona también con las lagunas: de Ayllón en el cantón Sigsig; Leoquina o Buza en el cantón San Fernando de la provincia del Azuay y con la laguna de Culebrillas del cantón y provincia del Cañar. Estos lugares míticos dan referencias de los relatos con similitud y de gran valor histórico, sus habitantes aseguran que las lagunas mencionadas guarda la mítica culebra en sus profundidades y que muchas veces se puede sentir su presencia espiritual.

De la misma manera, la serpiente - *amaru* está ligada con el principio de la vida. En la región andina Qhapag (2012) afirma que:

...la serpiente simboliza el principio de la vida, el alma, la libido y la fecundidad, también las fuerzas opuestas complementarias de la naturaleza, la sabiduría y el conocimiento. Este

animal totémico es el representante del “Ukhu pacha” o mundo interior, subconciente, del mundo andino, el mundo subterráneo, que está “dentro y debajo”. (p.43)

Esta relación mítica de la serpiente como fuente de vida u origen, genera los conocimientos acerca del inicio del pueblo cañari, correlacionado a la serpiente no como un Tótem de adoración, sino como una norma de su vida jurídica para entender que desde las profundidades o desde su interior del Runa – Ser Humano se posee conocimiento de relacionalidad, complementariedad y pariedad. En este análisis del Amaru o serpiente su presencia es válida en los cañaris como lo es la Wacamaya, la Luna, el Sol, entre otras divinidades o espiritualidades cañari – andina (Chacón Zh. 2005).

También, como se aseveraba, la presencia de la serpiente en el contexto mitológico trasciende a la filosófica para generar debate y análisis del conocimiento en el entorno cañari; para Chacón Zh. (2005) el mito de los cañaris se sustenta entre lo natural y lo mágico, aseverando que:

En la mitología cañari, las referencias a la Serpiente Madre son menos abundantes que las atribuidas a la divinidad solar: la explicación puede ser porque se trata de una deidad más antigua, identificada con las fuerzas de la Naturaleza y con la visión mágica de la realidad. (p. 103).

Tal afirmación, de ser considerado un mito menos estudiado o menos trabajado, se entiende al llegar la colonización junto con la religión católica, proceso que desplazó al mito. Todo aquello debido a que la serpiente se relacionaba, según el libro del Génesis con el “pecado original”, por ende cuando la evangelización católica se expande en el territorio cañari, este mito pasaría a ser ocultado o se busca, así mismo desaparecerlo del imaginario, ya que al hablar de la serpiente como origen de vida, se podía también imponer otra interpretación de ser el origen del caos. Desde el debate del origen en los andes septentrionales y por ende a la relación cañari, Qhapag (2012) explica desde el texto de Génesis y en relación con las culturas del Abya Yala la idea del cubrir los mitos en relación con la serpiente por el caos que existía en la interpretaciones:

En este pequeño párrafo del Génesis el Dios cristiano maldice a la serpiente, maldición que repetirán tanto judíos como cristianos hasta la llegada al continente Abya Yala, Anawak (Mesoamerica) y Tawantinsuyu (Sudamerica) donde la serpiente era un símbolo de sabiduría,

conocimiento, y representa fuerzas naturales como la vía láctea, el arcoíris, el trueno, los ríos, las cadenas montañosas, es un motivo universal que simboliza el principio de la vida, el alma, la libido y la fecundidad. (Qhapag, 2012, p. 09)

Y desde lo cañari en su proceso paradigmático del “Tikramuy” momento en que se fortalece su identidad histórica y cultural, que desde el análisis de Chacón Zh. (2005) se propone dar nuevas lecturas al mito y por ende ayudaría a una nueva interpretación o entendimiento de la presencia de los Cañaris, afirmando que:

Para los cañaris, el desarrollo de la lectura trascendente de la realidad no aniquila la persistencia del contexto mágico, expresado a través del culto a la Gran Serpiente. La Madre de todo lo existente, la Pacha Mama, la Gran Boa, no ha muerto, pues continúa escondida en la laguna Leoquina, en donde se había sumergido: desde allí sigue vivificando al mundo, en relación permanente con la divinidad celestial que mora en el Huacayñan. (Chacon Zh. 2005, 104)

Para el pueblo Cañari, la serpiente o más conocido como “Amaru” en su cosmovivencia actual vuelve a tener presencia desde la apropiación de ser un nombre común para las personas, es decir, en la actualidad los cañaris utilizan la palabra Amaru como nombre para las personas, la finalidad consiste en volver a ser reminiscencia en su cultura y sobre todo en el conocimiento y filosofía. Ahora bien, desde el 2008, el Registro Civil del Ecuador aceptaría que las comunidades y pueblos inscriban a sus hijos con nombres propios en lengua Kichwa, por este motivo, para los cañaris el nombre Amaru va transformándose el sentido de pertenencia de su identidad cultural, a la vez este se engrana en el proceso del Paradigma del Tikramuy. Algunos cañaris que dominan el conocimiento no solo medicinal sino espiritual, afirman que el nombre Amaru significa un volver a recuperar nuestra la existencia de las tres relaciones cósmica – natural – humana.

Dentro de estos dos mitos del pueblo Cañari, los animales son parte de una relación recíproca y a la vez de respeto a lo sagrado y natural, separándose del sustento del conocimiento científico que experimenta para validarlos. Los Cañaris desde su relación espiritual o mágica, conciben a los animales como la serpiente, cuybibi, curukinga, cóndor, entre otros, como representantes de augurios, marcan el tiempo y espacio de las comunidades. Los mayores Cañaris lo relacionan con mitos fundantes para seguir perviviendo en la cultura, como a la

vez, son los mitos el cuidado de la vida en su integración total. El pueblo cañari expresa sus mitos, sus conocimientos, expresados en su identidad, su cosmovivencia, ellos están presentes en los bordados de la vestimenta cañari como: polleras, ponchos, blusas, camisas, y atuendo de carácter ritual festivo.

Los mitos, que existen en todas las civilizaciones occidentales y no occidentales son parte de un patrimonio que explican el origen de vida y evolución de la sociedad. Los mitos puedes ser similares con otros pueblos, por ejemplo los cañaris hablan del diluvio como también lo expresa el libro sagrado de la religión judío-cristiana. Desde el análisis de la importancia del mito, Rodríguez (1999) expresa que:

Para explicar lo que el mito ocultaba tras el drama, diremos que la creación del Universo vino precedida por una noche cósmica, luego de lo cual, al volver el nuevo Día de la Creación, todo lo que había evolucionado en el periodo cósmico anterior retornó a una espiral más alta de la evolución. (p. 64).

Por lo que, para las culturas los mitos son parte de una relación cósmica – natural – humana; dentro del conocimiento Runa Cañari, esta conexión es parte de su memoria de origen y sobre todo de su filosofía de vida. Aunque el mito, al parecer, será expuesto con una alegórica metafórica, para el pueblo cañari enseña y expresa una identidad de pertenencia. Sin embargo, el mito desde una corriente de modernidad, va perdiendo validez; lo cual Gavilán (2011) analiza:

Los pueblos indígenas organizan sus vidas individuales y colectivas en torno a sus propios mitos. La sociedad occidental también tuvo en el pasado mitos. Pero hoy día la tendencia es a desmitologizar la sociedad, sin entender que los mitos son en esencia la sabiduría de los pueblos, la sabiduría de la vida. (p. 98).

Al respecto de la desmitologización, esta tendencia está perjudicando a la sabiduría de los pueblos, ya que desde un pensamiento homogéneo y occidental se sigue expresando la diferencia y marginación a los saberes de los pueblos. Armando Muyulema (2019) desde su criterio expresa que: “...todos tenemos un mito de origen, y ese mito de origen fue el universo que da sentido a una colectividad, de un determinado momento.” (A. Muyulema, comunicación personal, 13 de junio de 2019). Por lo cual, el mito no pierde validez en el pueblo cañari porque posee el papel de ser un pasado que está presente para guiar su futuro,

en otras palabras lo pasado constituye la fuerza para vivir el presente y convivir desde una armonía, desde una complementariedad y dualidad. Así mismo, Antonio Quinde (2019) comparte la idea que el mito debe ser tomado en cuenta en lo académico y lo jurídico al considerarse una norma que debemos seguir, respetar y valorar.

...en mi conclusión, los mitos son normas, son normas jurídicas, entonces lo que pasa no estamos entendiendo, pues ¿Que es el mito? Por ejemplo: que dice vera el mito, mi mama contaba a mí, ahora yo entiendo de esta manera, el mito es una norma, entonces el mito está diciendo no caigas en el mismo error, es una norma, está normando, por ejemplo, el mito del Wakamaya está indicando el inicio del mundo, así hay todos los mitos, leyendas, en cambio es norma jurídica, está diciendo no cometes error, no hagas lo mismo que hizo el otro, está indicando; entonces lo que pasa es, que nosotros no valoramos, no ponemos en ese campo que se desempeña esos mitos, por esos para los abogados los mitos tiene que estudiarlo los abogados, es una norma, es una ley, que pone orden, sino que vida hubiéramos tenido, si no existe un orden, una norma, pues, vea como normaron la vida, los cañaris y todos los pueblos, normaron a través del mito, dijeron que no cometa error, vas a pasar lo mismo que paso..(A. Quinde, Comunicación personal, 15/12/2019)

De los dos mitos expresados del pueblo cañari nos lleva a repensar la identidad del pueblo Cañari, re-pensarlo como norma de origen, nos indica el conocimiento que se ha empleado para transmitirlo, a descifrar los conceptos de la relación natural – cósmica – runa, de ¿Cómo volver a leer los espacios naturales y de relación comunitaria? Ya que los mitos como la Wakamaya y Amaru reaparecen en la necesidad de seguir fortaleciendo la identidad, el conocimiento, en otras palabras el paradigma del “Tikramuy”. Repensar el desarrollo que emerge al caminar de manera espiral y por ende de la soberanía del conocimiento que mantiene vivo al pueblo Cañari. Para Silvia Rivera (2010), dentro de esta reflexión el mito se torna una evidencia de resistencia y sobre todo de soberanía en sus territorios y conocimientos, ella expone que:

Los elementos de un pasado remoto, que yacían en papeles antiguos y se reproducían a través de la tradición oral, de los mitos y cuentos populares, fueron así puestos al servicio de una serie de demandas concretas de reforma social propuestas por los rebeldes a la cerrada sociedad oligárquica que les negaba el derecho a la existencia. (Rivera, 2010, p.102)

También, de los dos relatos expresados y transcritos desde la memoria oral de nuestras comunidades, lo que sobresale a más de los lugares de toponímicos que existen actualmente y de los escritos oficiales que evidencia el origen Cañari. Lamentablemente ha existido un apropiamiento del mito de los investigadores, tratando de ser ellos los que descubrieron, como a la vez se sienten dueños del pensamiento local; como son investigadores foráneos sus trabajos son válidos por el sector académico y social.

En definitiva, desde el mito los pueblos y nacionalidades como los Cañaris están en un proceso de reivindicación, de compartir lo oral de su historia, de escribirlo y sobre todo de seguir construyendo su proceso de soberanía desde el pensar en lo pasado, relacionarse con el presente y posibilitar la transformación del futuro y parte de la identidad del pueblo Cañari en la cual posee la importancia para la soberanía en conocimiento Runa, así lo expresa:

“Yo me considero Cañari, porque desde muy pequeña mis padres me han instruido y me han dicho nosotros somos pueblo Cañari, pueblos originarios, dueños de nuestros territorios, desde que antes que venga la colonización, desde antes que vengan incluso los incas, luego después los españoles, nosotros nos identificamos como dueños de nuestra soberanía, de nuestros territorios Cañaris.” (R. Sisalima, comunicación personal, 31/12/2019)

2.3 Pensamiento Cañari y filosofía andina.

Otro de los componentes que delinear la soberanía del pueblo Cañari se encuentra constituido en ámbito del pensamiento que prevalece hasta la actualidad para ser su conocimiento total de vida. Nuestros pueblos en su transitar por el territorio propio y extraño, ha desarrollado su conocimiento, un pensamiento sobre su relación: cósmico – natural – humano, generando así, debates sobre su filosofía de vida, de relacionalidad y sobre todo de aprendizaje. El pueblo Cañari al situarse en la zona andina de Sur América, y en su relacionalidad histórica, han convivido con pueblos vecinos como: Puruhaes, Paltas, Huancavilcas; así mismo con los Incas como pueblo que vino a conquistar y los castellanos que se sitúan como colonizadores y evangelizadores al pueblo Cañari, todo aquello indica, que los Cañaris a lo largo de su historia y pervivencia es un pueblo con diversos matices culturales, pero de una misma identidad en su desarrollo de pensamiento y filosofía.

El pueblo cañari con más de 15.000 años de pervivencia en el territorio austral del Ecuador y en los andes septentrionales, dentro de su pensamiento pone en debate aspectos que desde la academia solo se lo reconoce como un aspecto de sabiduría o pensamiento, por tal razón se considera que no posee validez científica. Por lo tanto, dentro de esta investigación y debate es demostrar que nuestros pueblos y en especial el pueblo Cañari desde su práctica y teoría genera sabidurías que despertará interés para un análisis, crítica y sobre todo construcción de conocimiento.

Pero ¿En dónde radica el conocimiento del pueblo Cañari? ¿Cómo expresa su pensamiento runa Cañari?, entre otras preguntas se puede indagar diversas interrogaciones sobre el conocimiento Cañari; del cual, al partir desde el shunku¹⁶ Cañari, se demostrará en primer lugar, que el pensamiento y conocimiento parte desde el Runa que convive con el Cosmos – Naturaleza, en otras palabras con el Pacha; y en segundo lugar como el Runa Cañari desde su cosmovivencia posee un paradigma de retorno, de volver o llamado en kichwa “Tikramuy.

El Runa cañari en la construcción de su pensamiento, parte de lo elemental o sustancial de la vida que es el “Kay Pacha”, en donde se articula su relacionalidad natural – cósmico y comunitario. Así mismo, sin un presente para el Runa Cañari no existe vida, de allí se parte con la relación “Tukuymi kawsay” “Todo es vida”, pero más que vida, todo es elemento de integración. Por eso la memoria histórica es el pasado que se posesiona en el frente de la vida para trabajar en un buen futuro; esta relación horizontal y vertical; retomando el mito de la wakamaya y el amaru, tales representaciones nos indican la sabiduría en su relación holística, en donde se evidencia el pensamiento de relacionalidad entre lo horizontal y vertical del conocimiento del Runa Cañari. Ante lo cual Aguaysa (2011) expone que:

La cultura cañari está dotada de grandes conocimientos y saberes ancestrales, la pregunta es ¿Dónde se encuentra estos saberes? Es sencillo, los saberes ancestrales están presente en la memoria de nuestros Yachaks, Taytas y que se evidencia en el campo de la música, medicina, arqueología, tradición oral, vestimenta, gastronomía etc. (p 35)

Lo afirmado anteriormente, concuerda con Alulema y López (2017) sobre la relación del conocimiento Cañari en que: “El pensamiento holístico cañari se expresa en la armoniosa

¹⁶ Shunku , palabra kichwa significa corazón

relación de los ciclos agrícolas, festivos o espirituales, con los socio-políticos, representados en la chakana, y que para los Taytas cañaris significa la medición cíclica del tiempo de un año.” (Alulema y López, 2017, p 76). Esta integración del conocimiento cañari se lo evidencia en la relación mítica – histórica desde la “Wakamaya” y del “Amaru”, en el cual, existe la relación entre los mundos cósmicos de lo alto y lo bajo, que en la filosofía andina se le conoce como Hawa pacha – mundo de arriba y Uku pacha – mundo de abajo, ya que desde el conocimiento Cañari se dice que los dos mitos representan fuerzas naturales y cósmicas. La wakamaya la fuerza del agua y pertenece al Hanan Saya; mientras que el Amaru representa la fuerza de la tierra y pertenece al Urin Saya; por ende, este conocimiento inicial será evidenciado en torno a lo que nuestras Yachak y Taytas manejaron como la Chakana o Cruz del Sur. Por simplificar el conocimiento cañari se afianza en tres conceptos a clarificar que son: La Chakra, Chakana y lo Runa.

2.3.1 Chakra Cañari

Partiendo desde el conocimiento agrícola que manejan por experiencia mayoritaria los Cañaris de generación en generación, este conocimiento se ha convertido en su construcción de sabiduría y pensamiento. La chakra conocida como la sementera o lugar de producción agrícolas, no es solo un espacio de siembra y recolección de productos, la chakra es el Pacha (tiempo – espacio) del Runa Cañari donde desarrolla su relación cosmológica y humana; para un Runa Cañari la chakra es Kawsay (Vida) por la convivencia con los reinos vegetal, animal y sobre todo es el desarrollo del Ayllu (Familia).

Para (Estermann, 2006) esta relación del Runa o Jaki como lo relaciona con la chakra, interpreta como el mediador entre los diversos mundos o reinos vivos y naturales, además por esta correlación y en la actualidad se lo considera al Runa guardián y conservador de los conocimientos agrícolas en el “Kay Pacha” (mundo presente), pero frente al avance del mercado capitalista lo están convirtiendo o considerando como productor agrícola. Aunque el cañari Yaku Perez (2019), en su desarrollo del pensamiento sobre el saber de los pueblos, en especial del pueblo cañari habla de un cuarto mundo en que vive, no solo el runa cañari sino el andino, expresando que: “La epistemología occidental enseña tres reinos: animal, vegetal y mineral; la filosofía runa cuenta con uno más que forma el cuarto elemento, número mágico o sagrado de la Chakana, y es reino espiritual.” (Pérez, 2019, 94).

Dentro del mundo andino y en especial para el pueblo Cañari lo vital de la chakra es la conservación de sus conocimientos agrícolas en relacionalidad, de allí que Estermann (2006) señala que: “El runa/jaqi es copartícipe en la conservación y continuación de la relacionalidad cósmica, a través de los ritos simbólicos; ‘ayuda’ ritualmente a las distintas chakanas a cumplir sus funciones vitales.” (p. 183). Aseverando la idea de Estermann, los cañaris en la actualidad son coparticipes y además celosos guardianes de múltiples conocimientos, en especial los Taytas y Mama que perduran ante la arremetida colonial y aculturación globalizante. Nuestros Taytas y Mamas Cañaris identifican o reconocen la importancia de armonizar los conocimientos en la chakra, ellos con su trabajo, conversación, reciprocidad y sobre todo con el compartir a los menores, salvaguardan secretos milenarios.

“...me conecto también con mis plantitas. Me conecto con mis compañeras, me conecto cuando compartimos, cuando recibo de ellas, de las mayores, de los menores, nuevas ideas, nuevos conocimientos, me siento tan contenta, fortalezco, yo puedo dar un granito de arena, para impartirles también de esa forma me conecto, con mis platitas yo lo siembro, lo las deshiero, yo las cultivo de todo, si en caso usted puede dar una vuelta y visitar mi chakrita, para que vea que si tengo una conexión con ellas las quiero, las cuido, las siembro y desde allí traigo mis remeditos [...], trabajo de mi propio esfuerzo, de la madre naturaleza” (R.Sisalima, comunicación propia, 31/12/2019)

El sentir de Rosa Sisalima, mujer cañari del Azuay, demuestra la importancia de vida que es la chakra y más desde el manejo de la espiritualidad y medicina que se conserva en la misma. Su explicación y enfoque demuestra que la chakra Cañari es: alimentación, medicina, decoración. ¿Por qué esta afirmación? Porque, según la chakra que manejan los cañaris como propiedad¹⁷ es un encuentro con las plantas para todo uso y utilidad, pero lo más importante que la chakra es el micro cosmos del Runa Cañari donde desarrolla aspectos fundamentales:

Samay – Espíritu: todo es vida y posee alma en la chakra, animales, plantas, minerales.

Ishkanti – Paredad: siempre para producir y reproducir existe kari – varón; warmi – hembra, además aspectos energéticos como: chiri – frío o fresco y kunu – caliente o cálido. También encontramos las especies que conviven en la chakra, ejemplo: en plantas ruda macho y

¹⁷ Propiedad, es el terruño que hoy se lo conoce como propiedad privada.

hembra, el ganado vacuno y las plantas para las curaciones se combinan entre cálido y fresco. Lo cual, Gavilán (2011) expresa que:

En los Andes todo tiene una representación paritaria, así una de las proporcionalidades que le ayuda a entender al cosmos es el ser de las cosas análogamente masculinas – femeninas: los cerros, las chacras, los papeles y responsabilidades comunitarias, todo el cosmos está organizado en pariedades. (p.23)

Ukku – Cuerpo: la chakra se considera un cuerpo que posee: cabeza – uma, corazón – shunku, el pie – chaki. Todo está dentro de la ubicación de territorio para su relación y desarrollo.

Raymi – Fiesta: un aspecto fundamental de la chakra es la celebración, el rito que en ella se desarrolla en cada uno de los ciclos agrícolas y de vida. Por lo tanto, este aspecto encierra un ciclo e inicia otro en la vida del Runa Cañari.

Estos fundamentos en la chakra cañari: la relacionalidad del conocimiento runa, en el sentido de pertenencia, de convivencia y sobre todo del desarrollo de una filosofía complementaria, en otras palabras, la chakra cañari es el sustento de la filosofía del “Sumak Kawsay”. Así lo sustenta Alulema y Lopez (2017): “...el pensamiento filosófico y cosmovisión cañari es holístico e integral, no se presenta de manera fragmentada o aislada, pues los saberes se complementan y se armonizan confluyendo todos en el “Sumak Kawsay”.” (p. 76). Con lo afirmado, el concepto del “Sumak Kawsay” como práctica que ahora se lo teoriza del Runa Cañari. Además, se sustenta con un cúmulo de experimentación y exploración que hoy dan frutos, pero que no se toman en cuenta en la académica, ni en el desarrollo tecnológico y por lo tanto, se lo considera como un saber popular, o peor aún visto como un aspecto folclórico de los pueblos.

En la chakra, el Runa Cañari evidencia en la actualidad sus propios ritos, ceremonias y quehacer diario de vida, fomentando sus conocimientos para la relación de su ayllupura (entre familia) y con los demás ayllukuna (familias) para generar conocimientos propios y externos. Así mismo, ha resistido ante el tiempo con los cambios y transformaciones, manteniendo sus propios conocimientos y a la vez interrelacionando otros conocimientos, experimentado la combinación de saberes propios y el surgimiento de nuevas experiencias.

“Tukuy llaktakuna achka sinchi yuyayta charirka, kunankama chay paykunapa yuyashka ruraykunata ruwakunchik, chayta yachakushpa sakirishkanchik, chayta paktachina yuyay kunchik, Entonces chashna kashpaka, ñukanchika punchanta makanakanchik, ñukanchik yuyayta tarinkapak, hatun yachinkapak, entonces ñukanchik tukuy runakuna, chay yuyaywan kawsankapak; Chasnami kan, chashnaka ñukanchikpaka achka llamkay tiyan, ñukanchik, kay Europallakta yuyay ukupi wiñashkanchik, chay yuyay ukupi kawsakunchik, chay yuyay ukupi kawsakushpa, yachakushpa, pero ñukanchikman hapina kanchik, ñukanchik Cañarikunaman, Kitu Carakunaman, ñukanchik Puruha runakunaman, chaykunaman ñukanchik chay yachayta wiñachina kanchik.” (A. Quinde. Comunicación propia, 15/12/2019)

“Todos los pueblos tienen un fuerte y mucho pensamiento, hasta ahora ellos piensan que hacemos, ese pensamiento quedan en la sabiduría, eso aprendizaje pensamiento se da, entonces así era. Nosotros pelamos cada día, nosotros encontramos nuestro pensamiento en la gran sabiduría, entonces ese pensamiento vivirá en todos nuestros runas; Asi es, así que para nosotros harán mucho trabajo. Nosotros crecimos con el pensamiento que esta en Europa, y ese pensamiento vive adentro, aprendido, pero nosotros estamos cogiendo ese pensamiento y el nuestro como cañaris, como kitucaras, como puruhas, como runas, con eso nosotros hacemos un crecimiento aprendizaje. (Traducción propia)

Esta reflexión explica como los conocimientos propios han resistido y como los otros pensamientos han penetrado en nuestras chakras, pero aquí se ha aplicado un conocimiento interdisciplinario, e intercultural; ya que el conocimiento del runa cañari resiste desde su soberanía de pensamiento, identidad y pertenencia. Esto quiere decir, que nuestros conocimientos en la agricultura se mantienen con sus principios propios, prácticas y se ha interrelacionado con lo exterior, por ejemplo: el Tarpuy Raymi – Fiesta de la Siembra, en el pasado, en las minkas habían de prestarse yuntas de bueyes¹⁸ entre ayllukuna (familias) y el compromiso era rodear todas las chakras de las familias en su alrededor. Hoy con la introducción del tractor agrícola en el terreno de siembra, este se lo contrata en familia y se comparte la máquina con todas las chakras de familias del alrededor.

¹⁸ Bueyes que se introdujeron en la colonia pero que pasó a ser parte con el tiempo del desarrollo agrícola cañari

Claro que la minka desaparece en apariencia según la costumbre, pero retorna en la siembra o deshierbe, el desarrollo de un principio que es el “Makita Mañachi” prestar la mano para romper, polvear la tierra y sembrar los productos con nuevas técnicas. Pero acotamos que aunque se vive otros tiempos modernos, con nuevas tecnologías, resisten nuestros principios y valores culturales como parte de nuestra soberanía. Esta soberanía nos lleva a repensar que: “La soberanía indígena es una conceptualización basada en la cultura propia y que busca su respeto y la posibilidad de vivir según ella. (Clavé-Mercier, 2018, 111)”;

cabe señalar, que la soberanía se aplica en los conocimientos propios, dialogando con los extraños y buscando alternativas para la mejor convivencia.

Otro de los conocimientos que surgen desde la chakra Cañari, versa sobre la relación interna de la familia para la integración comunitaria, que es donde se generan los principios humanos y culturales, que el Runa Cañari lo práctica y trasmite ante los cambios evidentes. Antes de analizar los principios cañaris, que desde la chakra se evidencia en la comunidad, es importante saber que la comunidad es otro punto de encuentro, donde se ha impuesto pensamientos que se suponen son los principios básicos de los pueblos y nacionalidades; se afirma que los llamados principios indígenas como: *Ama Shuwa* – no robar, *Ama Killa* – no mentir, *Ama Llulla* – no ser ocioso; son principios fundamentales que se transmite desde antes de la conquista incásica y española, pero dentro de esta concepción se puede criticar que no se evidencia tales principios en el Runa Cañari.

Estos principios que están actualmente reconocidos por la constitución de la república del Ecuador, y que algunos dirigentes han sostenido que es la base de la lucha, siguen reproduciendo aspectos coloniales que no tienen nada que ver con el conocimiento runa andino. Según el análisis y la crítica a este punto, en estos supuestos principios “indígenas” surgen en la época colonial y en los espacios de las haciendas, donde para el control de los peones o “huasipungos” se les sometían a reglas o se los adoctrinaban desde la religión católica judeo-cristiana a ser fieles con los patrones y con el Dios católico. Es evidente que si examinamos los diez mandamientos del libro bíblico del Éxodo encontramos los mismos aspectos de control y encaminamiento a ser personas de bien ante “los ojos de Dios y de los hombres”; en otras palabras, los pueblos han desarrollado otros principios propios que dan un sentido más de comunitarismo desde la integración de la chakra, es decir desde la

agricultura se ha generado principios que hoy se adaptan a la vida cotidiana del runa en la vida rural y urbana.

...los Cañaris eran tan inteligentes, tan capaz, tan filósofos, entonces para pensar por ejemplo: los siete principios: la unidad, la solidaridad, la equidad, la identidad, la religiosidad, la complementariaedad, pariedad. Entonces esos son pensamientos filosóficos, eso lo dejaron a nosotros, por lo tanto, hoy nosotros todavía seguimos ese principios, por ejemplo: la unidad, la minka, y siempre vivimos unidos todas las comunidades. Por ejemplo la solidaridad = el maki mañachi, el karanakuy, entonces la identidad por ejemplo dicen: que los Cañaris tenían un pedazo de aro de madera que ponían en lugar del sombrero, entonces ahora, en cambio, ponemos un sombrero de lana, nosotros llevamos el pelo, eso es un identidad, de la nación Cañari, osea, no hay, más que tres pueblos, Saraguro, Cañaris, Otavalo, que llevamos el pelo. Entonces, de esa manera, está claro, que la nación Cañari, era pueblo tan inteligente, trabajaron en muchas cosas, no solo en el oro, sino que también en trabajaron en el canal de riego, que quizá alguien, un historiador habla, porque hay que decir que el canal de riego fue a pararse en Europa, entonces nosotros somos, los creadores de muchos elementos y muchos conocimientos, entonces de esa manera, nosotros seguimos manteniendo actualmente la Nación Cañari. Sino que, no está fortalecido, no está investigado, al fondo, entonces eso es lo que debilita todavía a nosotros. (A. Quinde, comunicación propia, 15/12/2019)

Ante esta aseveración, el Runa Cañari plantea un conocimiento desde los principios básicos de convivencia desde su relación de la chakra con la comunidad, toda vez que están perviviendo ante la aculturación.

Yanapak – Ayuda: se reconoce a este principio de solidaridad inmediata, entre familias cuando existe un evento festivo. Entre las mujeres – warikuna – cañaris se buscan ayudarse en las cuestiones de alimentación y los varones – karikuna – cañaris abastecer con leña o productos para el evento. Esta ayuda no busca nada a cambio o pago económico sino nace del espíritu solidario familiar y comunitario.

Karanakuy – Agradado: surge entre las familias – ayllukuna – cañaris para pedir un favor o el simple hecho de visitar a un familiar. Nunca se llega con las manos vacías, por ende, la obligación moral es llevar algún alimento para compartir y esto se lo evidencia más entre los compadres en la época de carnaval cuando los ahijados visitan a sus padrinos llevan su

presente, como también en las fiestas de matrimonio, bautismo, o en los fallecimientos el runa cañari lleva su “cariño”¹⁹ a los parientes.

Kishpichiway – Perdón/Permiso: una de las frases que se escucha cuando se pide un favor al entrar en la casa y sitios sagrados, la espiritualidad del Runa Cañari es respetar el Pacha – tiempo espacio – de cada familia y comunidad, no se puede agredir ya que esto rompe la armonía y el sentido de vida entre las familias – ayllukuna – cañaris; por lo tanto expresar frase como: ¡Se puede! Al ingresar a la casa; ¡Disculpara! Para conversar o pedir un favor, están dentro de un contexto²⁰ de convivencia.

Rimanakuy – Diálogo: este principio básico del Runa Cañari es evidente para la transmisión del conocimiento, el dialogo la relación cósmica – natural – humana, se constituye con poder de liderazgo entre la comunidad – Ayllullakta. El poder de la palabra se fundamenta en cumplir y hacer cumplir acuerdos. Nuestros mayores nos afirman que la palabra vale más que cualquier escrito, ser hombre de palabra es dignidad; por lo cual en acuerdo de matrimonio, reunión comunitaria existe el llamado Rimak Tayta – Rimak Mama, que se les puede interpretar como los consejeros de la comunidad o familia.

Ranti – Ranti – Reciprocidad: para las familias la reciprocidad se evidencia en los momentos de siembra, en el intercambio de productos como semillas, animales o el pampa mikuy (más conocido como pampamesa); este principio dio sentido al trueque, hoy interpretado como el comercio. Para el Runa Cañari se practicaba la equidad en este intercambio o reciprocidad, la justicia y la igualdad de derechos entre comunidades.

Makita Mañachi – Presta la mano: el ayudarse entre familias y comunidades es fundamental, prestar la mano es para una acción rápida, un favor de cortesía y más fuerte este principio en el acuerdo matrimonial de las nuevas parejas – mushuk ayllu – porque se van complementando los otros principios para los acuerdo como: *yanapak*, *karanakuy*, *kishpichiway*, *rimanakuy* y la importancia del *ranti – ranti* o reciprocidad en las familias para ser testigos de la conformación de nuevos integrantes en la familia - comunidad

¹⁹ Cariño, expresión de un agrado o regalo para el ser en especial.

²⁰ Código de Convivencia: que consiste respetar los espacios emitidos por la ley, normas jurídicas o acuerdos comunitarios.

Minka – trabajo en comunidad: un principio conocido y el más interrelacionado con los diversos pueblos y además, el más trasgredido en su conocimiento y desarrollo. Cuando escuchamos minka la mente nos lleva a ver a todos trabajando por una misma causa, motivo o necesidad. Para las comunidades y el runa Cañari, la minka se desarrolló en la necesidad de la unidad de las familias – ayllukuna – para fomentar nuevas oportunidades y protección de la vida. Ahora, el problema es como la minka en la actualidad en ser un principio de comunidad, se ha trasladado a ser un sometimiento para cumplir un orden. Deseo subrayar, que dentro de las misma comunidades este principio se aplica como una norma de sometimiento, de control, por lo que si un miembro de la familia o comunidad no asiste a la minka del agua, de la escuela, este tiene una multa económica y sanción moral y jurídica; además, se lo aplica no solo entre comunidades indígenas sino con las comunidades blanco – mestizas de la zona rural. Este principio que se ha trasladado a la zona urbana, se ha convertido en un aporte si desde el conocimiento andino pero mal interpretado al considerarlo un valor folclórico de los pueblos.

En relación con la minka, se propone volver al origen fundamental, de ser un trabajo de la unidad, de la fraternidad, de ser un espacio de convivencia, Armando Muyulema, un cañari académico en el diálogo de esta investigación sostiene que:

Más allá de eso, hay como un sentido de cuidarse unos a otros, como la minka por ejemplo: no es el trabajo colectivo la minka, si tu buscas un poco más, en el sentido de la minka es cuidarse, no cierto, minka, minkana, minkay es encárgame, cuídame, tiene la responsabilidad de cuidar esto, no es trabajo colectivo minkay; minkachiway cuídame dice cuando uno llega a la casa, entonces tiene un sentido más profundo, que está detrás de la minka, básicamente cuidar a ti, entonces tú dices ven voy a sembrar el maicito y todo el mundo vamos ayudar a ti, no estamos haciendo un trabajo colectivo al estilo marxista, no, estamos cuidándote, eso estamos haciendo, esos sentidos profundos al que recuperar, y ¿Cómo eso se manifiesta en prácticas de cultivo, de la construcción de la casa, y varias de estas cosas? Ya los sentidos profundos que sustentan lo comunitario, que no son invenciones sino instituciones, como la minka una institución antiquísimo que perdura y transformada y todo pero perdura, ya, bien esos son los trabajos que a mí me gustan. (A. Muyulema, Comunicación Personal, 13/06/2019)

Teniendo en cuenta que la minka es la cumbre de todos los principios antes expuestos, es que llega a ser el complemento del conocimiento y la vida del Runa Cañari. Por ende aquí se fundamental sostiene su soberanía en el conocimiento, en la filosofía, en consecuencia una autonomía en las decisiones para el convivir de la comunidad – Ayllullakta, lo que evidencia es la construcción del “Buen Vivir” o Sumak Allimi Kawsay” que proviene de un proceso de repensar y retornar un paradigma del “Tikramuy”

Entonces de acuerdo con nuestro criterio, tenemos que criticar, tenemos que rechazar, hay razones de porqué, nosotros hasta hoy, seguimos practicando los siete principios, entonces eso es importante, nosotros desde hace siglos vivimos con el pensamiento de la unidad; esa unidad está dentro de la comunidad, del “Ayllu”, prevalece hasta hoy en día. No es un dicho al aire, o un simple dicho, eso lo practicamos, por ejemplo igual la equidad. La equidad, nosotros siempre pensamos que todos seamos iguales y tengamos la igualdad, por ejemplo para eso que hay aquí, está la reciprocidad. La reciprocidad, por ejemplo en el trabajo, el “Maki Mañachi”, entonces una va un día donde un pariente, ese pariente tiene que venir donde el otro pariente, ósea no hay pago. (A. Quinde, Comunicación personal, 15/12/2019)

Estos principios expuestos, han trascendido desde el almacenamiento y cúmulo de sabiduría, de pensamiento y sobre todo es el conocimiento de todo un tiempo de pervivencia del runa cañari en el dinamismo interdisciplinario en su contacto con la tierra o Allpamama, con el cosmos donde se integra la Pachamama y Pachakamak. De estas energías depende la integración holística del conocimiento que proviene de la chakra para concretar con la filosofía de la chakana que es el otro desarrollo del conocimiento runa cañari.

Concluimos que desde la chakra existe una punto de educación, de salud, de trabajo y por ende de integración comunitaria para llevarlo a una filosofía de vida que camina en espiral cosmos – naturaleza y ser humano, Alulema y Lopez (2017) sostienen que el conocimiento cañari se expande en su totalidad un estudio complejo de sabiduría. Desde la chakana reflejado en la chakra del runa: “Las comunidades kichwa cañaris, toman como fundamento a la chakana o cruz cuadrada para incursionar en el enfoque chakracéntrico y cósmico...” (p. 76). Para comprender mejor, al conocimiento cañari se desarrolla en mayor profundidad en la chakana como una universidad para la especialización y comprensión de lo Cañari. Es así, que se complementa con un principio fundamental que es:

Kawsay – Vida: al decir vida desde la chakra de los cañaris, significa relacionar la espiritualidad, el sentido de pertenencia, la identidad, por lo tanto un Runa Cañari sin chakra no posee vida y no posee una integración cíclica de la vida con los seres cósmicos, naturales y humanos. Por lo que nuestros mayores expresan una integración con la vida y los seres con la expresión “*Tukuymi Kawsay*” todo es vida.

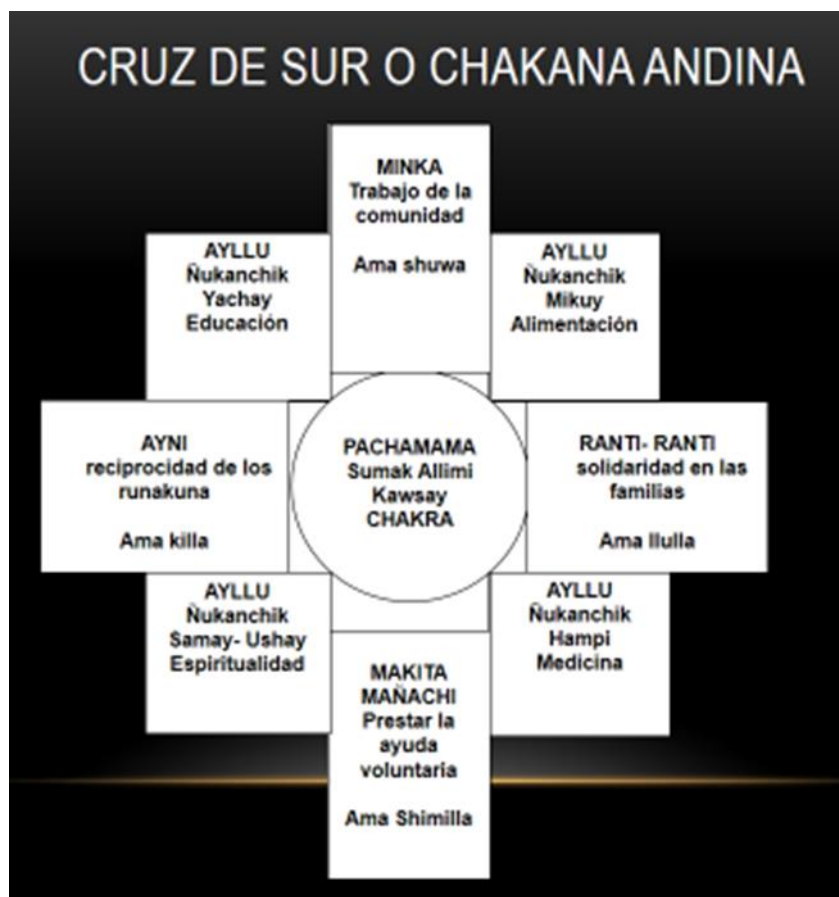


Imagen 03. Chakra, Elaboración propia

Por lo dicho anteriormente, se considera desde la chakra, el pensamiento espiral de relaciones con el pacha – tiempo espacio – que integrado a la filosofía andina. Para Gavilán (2011) es el inicio de un nuevo proceso de pensamiento filosófico en los pueblos, así lo expresa:

“El modelo de pensamiento en espiral nos permite compartir experiencias y nuevos conocimientos, no solamente en un contexto personal sino que también colectivamente podemos avanzar hacia la formulación de teorías, toda vez que a partir de la experiencia llevándola a un plano abstracto y por tanto capaz de generar tesis o teorías.” (p. 55)

Con esta aseveración, el sujeto protagónico en la chakra Cañari, es el runa quien integra los elementos y sobre todo configura un potencial vínculo chakra – familia – comunidad, es decir, es un interaprendizaje de las diversas interrelaciones. Sostiene Estermann (2006) que el conocimiento del runa de los Andes debe ser más tomado en cuenta por esta integración: “...el verdadero sujeto filosófico es el runa/jaqi anónimo y colectivo, el ser humano andino con su herencia vivencial colectiva e inconsciente, la gran comunidad de seres humanos, relacionados en el tiempo y en el espacio por una experiencia e interpretación comunes.”(p. 87). Con esta aseveración, el sujeto protagónico en la chakra Cañari, es el runa quien integra los elementos y sobre todo configura un potencial vínculo chakra – familia – comunidad, es decir, es un interaprendizaje de las diversas interrelaciones

2.3.2 Relación Chakana y pueblo Cañari

Dentro de mundo Andino se han perfeccionado diversos signos, símbolos para edificar los conocimientos filosóficos. Muchos de ellos siguen siendo una incógnita del progreso mental del ser humano que convive en los andes y que al pasar de los tiempos persiste. Entre los diversos íconos filosóficos el que más se relaciona con los pueblos andinos es la Chakana. Que procede de la constelación de estrellas de la cruz del sur y su analogía de medición con el tiempo y espacio, donde se plasma el ideal andino como es Sumak Kawsay – kichwa o Sumaq Qamaña – Aymara. Pero, en el interior de los pueblos andinos kichwas del Ecuador, la chakana posee su protagonismo como el fundamento de la cuartipartición o los cuatro suyus importantes, como a la vez, los mundos de integración de interrelación y de la dinamización con el pensamiento cíclico o espiral. Guerrero (2018) asevera que: “La Chakana es, por tanto, un puente cósmico que muestra la compleja trama de relacionalidad, correspondencia complementariedad, proporcionalidad y reciprocidad con la que está tejido el Kawsay, la vida, que es la que está en su centro.” (p. 495)

Para el pueblo Cañari, la chakana se ha convertido en el centro de su sabiduría y el desarrollo de su filosofía, que aporta a la Filosofía Andina. A la vez este espacio del perfeccionamiento del pensamiento se encuentra frente a una uniformidad que busca el pensamiento occidental; según (Gavilanes, 2011) desde su debate sobre el progreso del pensamiento de los pueblos y nacionalidades, critica que el mundo contemporáneo busca formas de conceptualización y de representación simbólica, las mismas que posibilitan una propiedad de la filosofía de los

pueblos donde se incluyen su cosmovisión, sus formas de vida y su estructura epistemológica. Hay que mencionar, además, que la chakana dentro del mundo cañari, se ha convertido en un puente natural – cósmico y humano, desde el cual el Runa Cañari evidencia una soberanía en el conocimiento y por ello aporta a los debates filosóficos.

La chakana se convierte en la relación holística del conocimiento Runa Cañari, ya que manifiesta el pensamiento del Ayllupura – entre familia, Chakrapura – entre su terruño y Runapura – entre el ser humano, es el énfasis de una filosofía de integración y además, cíclica. La chakana será un instrumento de aprendizaje, así lo interpretan los conocidos: tayta y mama – padres y madres de los conocimientos chacareros, yachak – conocedor del conocimiento medicinal y chacarero, amauta – conocedor de la chakra, medicinal, espiritualidad y cosmos.

Estos rangos de conocimientos para el Runa Cañari no significa escalón de superioridad, de jerarquía, más bien, son espacios de integración y crecimiento de los conocimientos, para proteger la vida y recrear el tiempo espacio en la dinámica presente – pasado – presente – futuro, todo esto parte del concepto del “Tikramuy” volver – retornar en forma circular. En el análisis de (Alulema y Lopez, 2017) se expresa desde el terruño o desde el allpa – tierra, desde donde nace el conocimiento runa cañari para formular una línea epistémica de un pensamiento chakra-céntrico en relación con la cruz cuadrada, donde la importancia de la medición del espacio – tiempo, donde se revela la integración y la parte holística del saber cultural en diversas áreas de trabajo, educación, salud, posesionando lo etnoagricultura, etnoastronomía, etnobotánica, etnomedicina o la etnoteogonía, saberes del espacio – tiempo donde el cañari se manifiesta o se relaciona con lo cósmico – natural – humano.

En efecto, el concepto de la chakana busca establecer el orden de relación con el tiempo – espacio – Pacha, con el vivir del Runa Cañari. En este encuentro, se desenvuelve una horizontalidad y verticalidad de las acciones del runa con el pacha, donde surgirá la reciprocidad con el cosmos desde lo vertical y lo natural como desde lo horizontal, es decir, que para el perfeccionamiento de la vida del Runa Cañari estará en correlación con el tiempo y espacio ayudado de la meditación, formulación y proyección de su conocimiento cada puncha – día.

La chakana es el símbolo para el Runa Cañari y parte del mundo andino, en ella se expresa el tiempo cíclico de sus creencias y por ende de la sabiduría generada por el paso de su tiempo. Pero, con el pensamiento del regreso o Tikramuy, es el re-pensar y re-vivir lo pasado para su presente y su futuro, pues allí, la relación de la chakana es el simbolismo de su pervivencia. Cutipa Lima (1993) lo relaciona desde el simbolismo que concibe el mundo andino, el ser humano es un texto de sabiduría, ya que es todo un proceso de acumulación de experiencias. El conocimiento se lo transmite a través de la simbología, por lo cual, muchos símbolos andinos contienen una complejidad y de difícil deducción para la “ciencia occidental” ya que el simbolismo que mantienen los pueblos explica su realidad y vivencia cultural en lo espiral de su concepción.

Al ser la chakana el símbolo del conocimiento del Runa Cañari, su microcosmos se despliega en la relación natural – agrícola para marcar el tiempo de labores y por ende de los hoy escuchados “*Raymi*” “fiesta” que se lo celebra siguiendo el camino cíclico que se está viviendo; por ende desde la chakana se establecen las celebraciones de los cuatro raymikuna – fiestas andinas. Los cañaris lo marcan en su tiempo y espacio de la siguiente manera:

Killa Raymi – Fiesta de la Luna: fiesta que se relaciona con la mujer, donde las protagonistas son la parte femenina humana, natural y cósmica. En esta fiesta inicia el ciclo agrícola, a diferencia del calendario grecoromano, en el mes de septiembre con el equinoccio de verano. Es el inicio de la preparación de la tierra para las siembras. Fiesta que en la actualidad ha retornado a celebrarse en las comunidades cañaris como proceso de resistencia y reivindicación.

Kapak Raymi – Fiesta del nuevo rey: esta celebración en la actualidad significa el día de cambio de generacionalidad, de la germinación de la chakra de los productos de medio y largo plazo; espacio y tiempo donde pasa de ser niño a adulto y de adulto a mayor o conocido como tayta o mama. Fiesta de los nuevos cabildos de gobierno comunitario y por ende espacio de bendición y de compromiso.

Lalay Raymi – Fiesta del Carnaval: esta fiesta se desarrolla en la época del Pawkar Raymi o fiesta del florecimiento. Para el total del mundo andino en este tiempo se celebra el “Mushuk Nina” – “Nuevo Fuego” o Nuevo Año andino, a partir del mediodía del 21 de marzo se recorre un nuevo tiempo. Pero esta época, en el territorio cañari es donde existe una

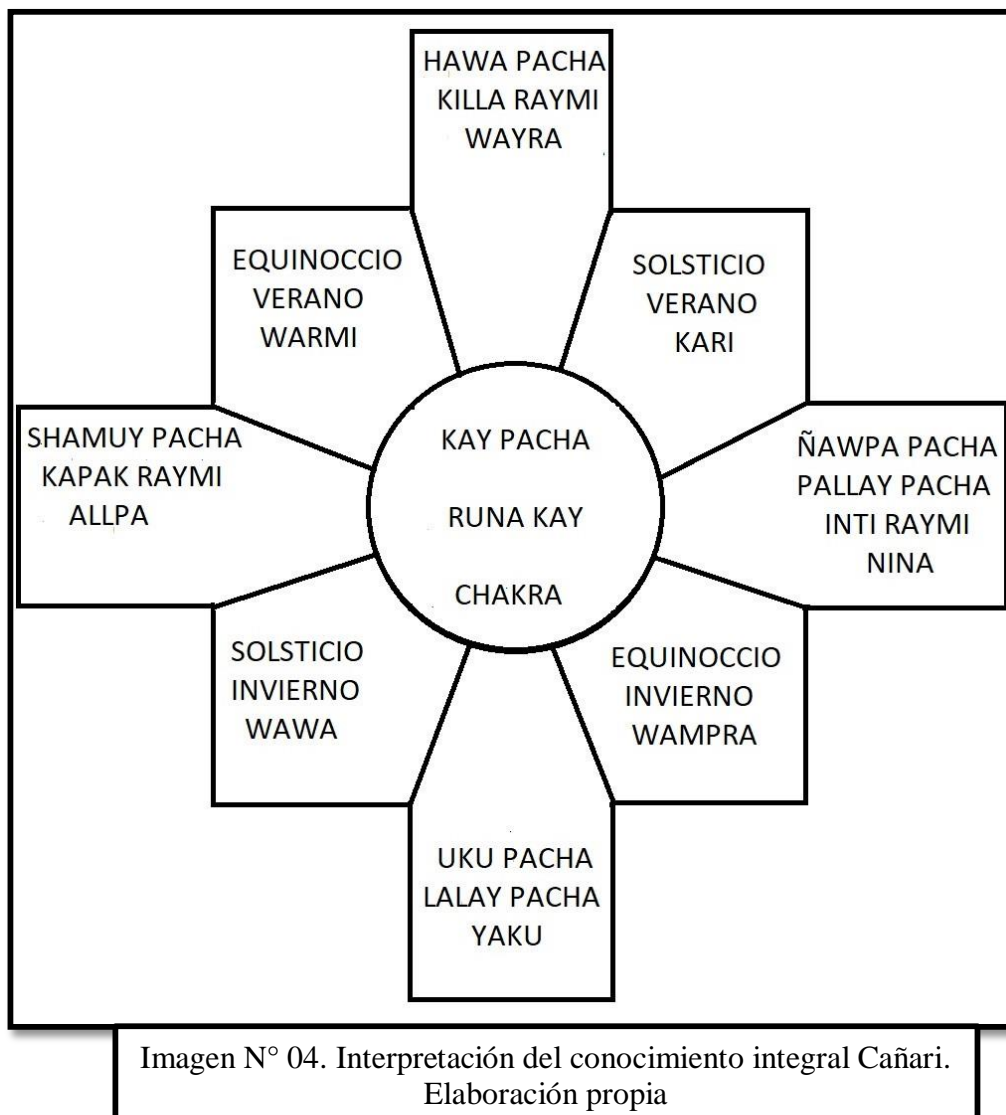
conexión entre el ser supremo y la tierra, fecha de diversos diálogos míticos y reales, ya que en el pensamiento de las comunidades – ayllullaktakuna – cañaris, es la época del encuentro con el ser supremo (Dios/Pachakamak) para la bendición de la chakra, de la casa. Por ello, las familias cañaris, se preparan con banquetes para recibir al “Tayta Carnaval” que es el espíritu divino que baja de los cerros sagrados a ver las ofrendas de su gente; pero, si alguna familia no ha preparado nada, esto hace despertar al “chiki” – yarkay – cuaresmero (nombre del mal) personaje identificado como el mal y su maldición es dejar a aquella familia solo con comida mala y perder su producción agrícola.

Es por tal ocasión, que cada familia cañari ya sea en el norte o sur²¹ prepara sus ofrendas y lo hacen visible en el lugar principal de su casa. Son parte de este ritual las comunidades cañaris de la zona de las cuencas hidrográficas del río Cuenca, río Santa Barbara, en la cual, está ubicada la comunidad de Pichacay. Con el sincretismo con la religión católica realizan la cruz de carnaval que consiste en vestir de flores, frutas, unas botellas pequeñas de chicha de jora y alcohol, tortillas y carne de cuy y colocarle en las entradas de la casa, con el objetivo que tayta carnaval se alimente y bendiga.

En definitiva, el Lalay Raymi o Fiesta del Carnaval esa una celebración muy importante. En el pasado fue tiempo propicio del juego del Pucara²², ritual que ofrecía la sangre de los hombres – runakuna – a la tierra y así fertilizarle. Dicho evento por ejemplo se practicaban en las comunidades del alrededor de “Pichacay” donde el enfrentamiento entre comunidades de la parte alta con la parte baja era clave para hacerse sentir en el centro de la tierra – kay pacha. Hay muchos elementos claves en esta fiesta para el Runa cañari, pero sin duda esta fiesta que se sigue manteniendo está en peligro de caer en la folclorización y en el ambicioso juego del turismo.

²¹ Referencia a las comunidades cañaris del norte en la provincia del Cañar y sur de la provincia del Azuay.

²² El juego del Pucara, se lo realizaba entre las comunidades cañaris de la zona del cantón Cuenca, Gualaceo y Sigsig, un enfrentamiento tildado como “Salvaje” por la iglesia católica, misma que prohibió su realización por la deshonra humana y a la vez exterminado rituales cañaris de lo celebraban, según datos del sector de Pichacay (Santa Ana), este se jugó la última vez por el año de 1968.



Pallay Pacha – Tiempo de Cosecha: conocido en el mundo andino como Inti Raymi, es el inicio del ciclo del solsticio de verano. Para el runa cañari es la fecha de las chalas – recoger –los frutos de su siembra y comenzar a vivir el principio del: karanakuy, ranti ranti, makita mañachi y la minka, toda la vez, para que exista la armonía entre las comunidades, ya que el principal grano de la cosecha es el maíz que vuelve a dar la vida a sus hijo en cada zona. Fiesta que busca reivindicar de diversas formas con bailes, ceremonias y música del pueblo cañari. Entre los bailes encontramos el del: kurikinga, toro barroso, la venada, muchos de ellos eran practicados en las épocas coloniales de las haciendas, y que aún se siguen practicando, aunque ya cada vez en menor parte en los Ayllukuna – Familias – cañaris.

En estas fechas o tiempos, el runa cañari vive un proceso de medición de su ciclo agrícola desde la Chakana. La Chakana contiene los cuatro espacios entre los equinoccios y solsticios de invierno y verano, desde los cuales, el runa cañari explora sus conocimientos para reconocer sus actividades en relación natural cósmica, por ejemplo trabajar de acuerdo con las fases lunares, esto es según la fase o el estado de la Mama Killa – madre Luna, la cual, influye en la chakra, naturaleza y el ser humano. Todavía se practica el vigilar de la fase lunar nueva o tierna donde existe prohibiciones como: no sembrar, no deshierbar, no lavar ropa, entre otras actividades.

Por lo tanto, la chakana es el instrumento de medición del tiempo en la experiencia filosófica del runa cañari. Quienes han desarrollado este conocimiento son los Yachakkuna – profesores/conocedores y Amautakuna – sabios/filosóficos, que buscan en los espacios de enseñanza, ya sean estos en ceremonias rituales de fiestas, en los diálogos comunitarios ya sea de los cabildos, organización o enseñanza familiar, allí se comparte este conocimiento integrar y holístico de la chakana cañari.

Ñuka yuyani, ñukanchik runakunaka achka sinchi yuyayta charikanchik, ñuka achkata taripani, kay hawa pachapi tiyan, kay mashi chakana. Chay chakanaka chayta hapishkakuna, chayta hapishkami, Entonces, ruwanata wiñashkakuna, ima shuti calendario lunar, ñukanchik chakrakuna pukuchina, ñukanchik raymikuna rurana, ima horas raymi pakana kanchik, shinami raymi kana kan, tukuy chashna, por ejemplo chakanaka rikuchishka ima shuti como castellanopika castillarimaypi español rimayta nisha nin, equinoccio solsticiopish, chaywanmi runakuna, chayrayku kichwa ninchik wata, ¿imatak kan wata? wata kanmi, killa nishun allpa, muyushpa nin, kay paypak puestu machallan, chay puestumi, chaypi chashpami ña paktami mashna puncha. Chaytami, ñukanchik ninchik: wata, kutin mishumi nin: año, chaymi ñukanchik nikunchik: Inti watana. Intika shuk apustomanta llukshin, chay puestomanta chayan, entonces 365 punchapi, kimka patsak sukta chunka pichka punchapi chayan, tukuy chayta runakuna Cañarikuna, Incakuna, tukuy mundo yacharka, a cada uno ninchik: ñukanchiktaka shuk. españolta shamushpaka yachachirka tukuyta yacharka, (A.Quinde, comunicación personal, 15/12/2019)

“Yo pienso, que nuestros runas – seres humanos, tenemos un fuerte conocimiento, que procede desde el mundo de lo alto, lo encuentro mucho y eso es el amigo chakana. Eso de chakana, eso que hemos tomado, es tenemos. Entonces crecimos cobijamos de lo que llama el calendario lunar donde indica nuestra chakra se debe soplar, hacer nuestras fiestas, las hora

que están secretamente allí donde debemos hacer los festejos, tos eso es, por ejemplo: en la chakana conocemos lo que en castellano, en la lengua española dice o hablan de equinoccio y solsticio, eso con los runas, eso en la chakra se habla un tiempo o año ¿qué es año?, años es, mes es lo que la semilla está en la tierra, dicen, eso pone a confundir por lo puesto, puesto que eso es días iguales, eso nuestro decir es año, que para los mishus es año, pero para nuestro sentido es año donde se amara al sol o es puesto del sol, el puesto del sol tiene un puesto de salida y un puesto de llegada, entonces son los 365 que llega, todo eso los cañaris, los incas ya sabían, todo nuestros pueblos se dice, cuando viene a nosotros los españoles ello aprendieron todo esto que sabíamos.” (Traducción propia)

Desde el análisis de Antonio Quinde, la chakana llega a ser vital en el acompañamiento de la realización de la vida del Runa Cañari, por lo tanto, su estudio es de una complejidad para entender la importancia en la vida agrícola y vital, no se trata solo de un símbolo que podemos darle el sentido de moda o de folclor, sino del respeto a la filosofía y el desarrollo del conocimiento y por ende la soberanía que radica en aquella complejidad y complementariedad.

La chakana en el conocimiento del Runa Cañari es la medición de su tiempo, de la relación en el recorrido diario del sol y del recorrido nocturno de la luna que arman la concepción de su tiempo y espacio. Cada tiempo de fiesta y de vida está dedicado en el hacer de la sociedad que se relaciona como los desempeños de trabajo o protagonismo de mujer y hombre en el equinoccio y solsticio, por ejemplo: las mujeres son las encargadas de sembrar las semillas en la tierra y los hombres son los encargados de cosechar lo que las mujeres han sembrado. Esta práctica, es muy respetada en la chakra y en el orden cósmico de la chakana, el desarrollo de principios de paridad, complementariedad, reciprocidad entre todos está presente.

La chakana para el runa cañari es la medición del tiempo, la chakra como primer espacio, a la vez, es la complementariedad con el gran espacio cósmico y territorial, ya que su importancia genera un enlace marcado en el sentido de pertenencia y de identidad. Burgos (2003) expresa este vínculo territorial en que:

“...los cañaris “manejaban la Cruz del Sol, inti-chacana” y que la luz del sol era la línea equinoccial (refiriéndose a su recorrido diario). Que el territorio cañari se compone de dos provincias ancestrales, Hatun Cañar y Guambo Deleg (por decir; Guapondelic) indicando al primitivo y supuesto nombre pre-inca de Tomebamba. Están vigilados por cuatro lagunas: norte,

laguna de Culebrillas, al oeste la laguna de Cajas, camino a Molleturo. Al este, la laguna del Ayllon, en Sigsig. Al sur, la laguna de “Leoquenda” (por decir Leoquina) en Cañaribamba. (p. 52)

Esta aseveración indica que el territorio del pueblo cañari se contemplaba en una organización de los tres mundos verticales: *Hawa Pacha* – mundo del norte o del alto, *Kay Pacha* – mundo presente o el centro; *Uku Pacha* – mundo del sur o de lo bajo. Así mismo, la relación con lo horizontal: *Ñawpa Pacha* – mundo del este o del pasado, *Shamuk Pacha* – mundo del oeste o lo venidero. Aquí prevalece el centro como una conexión de integración, del cual, inicia el recorrido cíclico o del churo – espiral. A la vez al relacionar la chakana con el territorio es reconocer el espacio de las wakas sagradas o sitios de energía y de medición, por ejemplo cada comunidad posee un cerro que convive con el tiempo y espacio de vida del runa cañari, este sirve para el cálculo de las lluvias, de los vientos, del estado del clima; aunque esta aseveración va a parecer como una creencia, porque en la actualidad, debido a los nuevos aparatos tecnológicos van perdiendo su sentido. Pero, todavía en nuestros mayores resiste esta concepción de relación tiempo espacio.

Por otra parte, en la comunidad de Pichacay, el cerro de Huahualzhumi, es clave para ver si posee neblina en la parte superior o cabeza, aquello significa que es tiempo de lluvia o se acerca la lluvia; así mismo, si existe una parte de neblina en medio cuerpo del cerro y es extendida como la prenda llamada bufanda, lo que indica es los vientos que se va tener en la tarde. Así coexiste mucho significado albergados en las sabidurías que poseen los cerros para muchas comunidades.

Para Alumena y Lopez (2017) esta aseveración del conocimiento runa cañari en la correlación con el tiempo – espacio es el soporte del puente cósmico de la chakana, ya que nos expresa:

“Según la concepción de los taytas cañaris, las entidades naturales y míticas que habitan en el interior de la casa cósmica, cumplen una doble función: por ejemplo, la neblina propicia a veces armonía y sanación, y otras actúa con ira y puede envolver al hombre, lo que se conoce como chunkashka, la aparición misteriosa de objetos y seres vivos; la lluvia simboliza el nutriente básico de la Pachamama que permite la germinación de las semillas; por otro lado, la lluvia envuelta en rayos y relámpagos es concebida como castigo.” (Alulema y López, 2017, p 77)

La conexión cósmica de la chakana, que produce en nuestro territorio hace que los yachakkuna- los curanderos y médicos al realizar sus altares, vinculen la territorialidad en reconocer los territorios y darle su energía correspondiente: el norte es aire- wayra; el sur es agua – yaku; el este es fuego – nina; y el oeste es tierra – allpa. Energías básicas de la cosmoviviencia del conocimiento cañari, relacionado con la medicina, espiritualidad y la armonía de la vida en comunidad.

Desde la investigación realizada por el dirigente y político cañari Yaku Pérez (2019) pone en consideración principios que lo relaciona desde la Chakana, a saber: Principios de la filosofía del Sumak Kawsay; Principio de la Reciprocidad; Principio de la Paridad; Principio de la Integralidad; Principio de Complementariedad; Principio de la Diversidad; Principio de la Dialogalidad; Principio del Equilibrio; El Principio de la Comunitariedad; Principio de Interculturalidad; Principio de la Espiritualidad; Principio de Bioeticidad; Principio de la Ciclicidad. Todos estos principios son compartidos o conserva similitud con otras conexiones e investigaciones del conocimiento andino realizado por Bacacela (2010), Estermann (2006), Kowii (2013), entre otros. Autores quienes han coincidido al averiguar sobre el pensamiento, andino y cañari, lo cual, es parte de toda la complejidad andina.

“Los rasgos de colectividad que es propia igual de varias sociedades indígenas como: las formas de solidaridad, de reciprocidad, que definen la vida comunitaria, como varias instituciones que se conoce en la vida en comunidad. Es un posicionamiento de un pueblo.” (A. Muyulema, comunicación propia, 13/06/2020)

Todo esto parece confirmar un vínculo del conocimiento Runa Cañari en una filosofía que parte desde el sentido de integracionalidad, que nace desde la unidad de los *ayllukuna* – familias – como lo micro hasta llegar a ser un gran conglomerado de comunidades – *ayllullaktakuna* – con el fin de unir sus apreciaciones y experiencias. Los principios más importantes que son intangibles del runa cañari son: la reciprocidad, comunitariedad, entre otros. Estos principios dan origen a cuatro fundamentos de convivencia y del compartir, a saber: medicina – *hampiy*; trabajo – *llamkay*; saber – *yachay* y la espiritualidad – *samay*. Estos fundamentos son conocimientos que se desarrollan en los intercambios de experiencias de las comunidades cañaris para llegar al *minkachiway* – el cuidado del otro – que se expresa en la chakana el runa cañari.

Para Pérez (2019) la chakana es el fundamento de los saberes en lo: filosófico, sociológico, geométrico, económico, jurídico, por lo que nos lleva a la construcción del Paradigma del “Tikramuy” desde la utopía de llegar al “*Sumak Kawsay*” desde el proceso cíclico de vida. Lo que conlleva, como el runa cañari frente a la chakana apropia su conocimiento y a la vez su soberanía en el territorio y en su episteme para el desarrollo de la integración. Recalcando su soberanía la oportunidad desde su propio ser en exponer su sentir y conocer. Para Álvarez (2008) al hablar de soberanía como un concepto de protección y respeto al otro, dice: “Si los pueblos indígenas demandan un espacio de soberanía y control sobre sus propios asuntos esto entraña también una responsabilidad hacia los miembros de su grupo, responsabilidad que se debe plasmar en un sistema de protección de los derechos de los individuos.” (Álvarez M, 2008, p. 61).

Por ello, es necesario recalcar que la chakana y no solo para lo andino es un puente de conexión cósmica natural, para el Runa Cañari. La chakana pertenece a un conocimiento filosófico de construcción del sentido de pertenencia, del cuidado del otro, del compartir sabiduría y sobre todo de encaminar al “*Sumak Allimi Kawsay*” que es lo fundamental del Paradigma del “Tikramuy”. El retorno al conocimiento Runa Cañari es parte de esa relación armónica, donde la producción epistémica se produce por la necesidad de integración entre la chakra al *ayllu* (familia) y de *ayllu* (familia) a la *llakta* (comunidad) y todo esto con el *Tukuymi Kawsay* (todo es vida), para Estermann (2006) esta relación lo vive el Runa diariamente, expresando que:

La experiencia vivencial del runa/jaqi se expresa a través de un sinnúmero de medios y formas: El modo de vivir, la organización de trabajo, la estructura social de la familia, del *ayllu*, del barrio y de la región, los ritos y costumbres, las creencias y la tradición oral, el arte y la religiosidad. (Estermann, 2006, p. 78)

Conviene subrayar que, el conocimiento Runa Cañari, al partir desde el sentir, pensar, dialogar, integra a al cosmos – lo natural – lo humano para desarrollar su epistemología y expresar alternativas de vida, que se han ido posesionado en el mundo, pero que lamentablemente pueden caer en una mala interpretación o un romanticismo con los pueblos y nacionalidades, de ser conocimiento alternativos para el “relax” del ajetreo del conocimiento occidental – eurocéntrico – neocolonial, pero, hay que diferenciar que el

conocimiento Runa Cañari, como el Andino existen milenariamente y resisten ante todas las investidas del proceso colonial y neocolonial. Guerrero (2018) expresa que:

En consecuencia, para el runa no se trata solo de “conocer”, sino de “cosmoser”, de ser dentro de la totalidad del cosmos; es por ello que también los andinos hablan no solo de vivir en comunidad, sino en “cosmunidad”, pues todas las interrelaciones con la naturaleza, con la sociedad o consigo mismas/os están marcadas por el ordenamiento cósmico de la existencia. Son estas formas de nombrar desde la propia palabra de la gente con las que trabajaremos y profundizaremos a lo largo de este texto, que busca ir haciendo rupturas y siembras: rupturas de las miradas y praxis positivistas y racionalistas aún hegemónicas en la academia, y siembras desde lo que las sabidurías y espiritualidades de Abya Yala nos han estado siempre enseñando. (Guerrero A. 2018, 24)

Concluimos que el conocimiento Runa Cañari propone una nueva alternativa social, educativa, política, económica, un nuevo orden social – colectivo que en alguno momento histórico – político del Ecuador se comenzó hablar del “Sumak Kawsay” o “Buen Vivir” como el modelo alternativo de vida social pero que no pudo ser ejercido, no posibilitó el desarrollo del conocimiento porque la absorción de lo neocolonial y la hegemonía del poder político mundial atacó al cúmulo de experiencia de nuestros conocimiento, pero estos siguen en resistencia y en reivindicación social, por lo que, el conocimiento Runa Cañari persiste en la lucha del acercamiento, de lo intercultural y lo decolonial en el mundo.

Capítulo tres

Crítica a la dominación colonial desde el pueblo Cañari

Desde la naturaleza de decir: “así somos”, como término de aceptación de una realidad de sometimiento, los pueblos y nacionalidades del Abya Yala se encuentran enmarcados en parámetros de “Enseñarles o Civilizarles”, ser vistos, “apreciados”, para ser parte de una sociedad moderna de dominación y uniforme, que inferioriza. A lo largo de la historia del ser humano ha existido una suerte de sometimiento de lo débil, desde la fuerza física y cognitiva. En las primeras sociedades humanas, cada cultura y pueblo ha desarrollado habilidades y destrezas que desde un “ojo histórico” se hace calificación como “inferior” y “superior” en una escala de la evolución humana. Se puede decir que, desde el sentido de sobrevivencia, la dominación existió como una expresión natural que al pasar el tiempo adquirió un conocimiento e ideología de supremacía y jerarquía que busca un ser supremo sobre lo inferior.

La supremacía colonial sobre los pueblos y nacionalidades en los Andes, está interpretada desde la noción “colonialidad” que desde 1492 nos lleva a discutir diferentes aspectos de dominación “eurocéntrica” y “capital”. A la vez, desde 1822, en el nacimiento del Estado – Nación hasta la actualidad, nacen otros aspectos de dominación y sometimiento que se lo califica como “neocolonialismo” y neoliberalismo. En esa realidad, se expedirá una llamada “deuda” histórica con respecto a pueblos y nacionalidades que fueron dominados, ultrajados, y donde se extrajeron innumerables riquezas, no solo materiales sino también cognitivas. Esa dominación colonial guarda correlación, además, con el modelo hegemónico global que implementó políticas de “modernidad” y una uniformidad excluyente desde un pensamiento “eurocentrista” que causó inferiorización en las realidades de cosmovivencia de nuestras localidades.

Desde una visión crítica hacia el soporte colonial que se ostenta desde la entrada de los “occidentales” hacia los pueblos y nacionalidades del Abya Yala, estos pueblos se han encaminado en resistir diversas representaciones coloniales de sometimiento en aspectos políticos, económicos, sociales y culturales. Asimismo, se encausan corrientes de la “Modernidad o Progreso” como nociones que conllevan a marginar los conocimientos

propios y dar validez primordialmente a lo externo con su imposición cognitiva de superioridad. Uno de ellos, el modelo “Eurocentrista”, prevalece como un referente de ser en la construcción de modelos sociales y económicos que influyen en las relaciones culturales y convivencia de nuestros pueblos y nacionalidades. En contraste, el posicionamiento de nuestros pueblos y nacionalidades, desde lo teórico y legítimo con un pensamiento contra-hegemónico, busca debatir aspectos epistémicos y paradigmáticos entre dominantes y los llamados subalternos o alternativos.

Sobre estos elementos nos referiremos a continuación.

3.1 Colonialismo y racismo: puntales de la dominación colonial

Desde el llamado “descubrimiento” al territorio del Abya Yala, por parte del navegante Cristóbal Colón, sus primeras palabras de equivocación lo denominó: “Tierra de las Indias”. Aquello no solo abrió una nueva ruta para la navegación mundial de la época sino que posibilitó acceso a nuevas tierras que serán una codicia por la riqueza en sus recursos naturales así como debido a la riqueza intelectual que se había desarrollado con otras lógicas de progreso y civilización aunque no coincidían en parámetros de los extranjeros. Buscar aventuras y denominar “Conquista y Colonizar” significó adentrarse no solo en el territorio de la “Nueva India” sino ir denominando “indios” a una diversidad de pueblos que antes de esa táctica extranjera ejercían soberanamente e independientemente su nombre y territorio.

Si se escribiera con indignación, rencor y hasta odio, se caería en un papel de “victimización”. En mi punto de vista considero que en nuestros pueblos y nacionalidades, como en el pueblo Cañari, podemos hablar sin ningún rencor y peor caer en confrontación ingenua con el sistema. Aún con el reconocimiento histórico del sometimiento podemos a la vez demostrar que poseemos una riqueza intelectual, cognitiva, epistémica que no se ha perdido en los años de colonialidad ni en los nuevos tiempos de neocolonialidad. En esta orientación, debatiremos los encuentros coloniales y prácticas de racismo que existe en lo interior y exterior del conocimiento de lo Runa Cañari. Con base en esa perspectiva, propondremos retomar en nuevos términos el trayecto andado, el camino recorrido social y culturalmente

por nuestros pueblos como base que sustenta algunos de los elementos del conocimiento Runa Cañari que lo comprendemos como Paradigma del “*Tikramuy*”.

En el reconocimiento territorial del pueblo Cañari, su evolución en los primeros asentamientos humanos, se puede conceptualizar que su identidad ha tenido que ir acoplándose según el tiempo – espacio que lo vivió, vive y lo que vivirá, que lo consideramos como una “sobrevivencia cultural” que ha adquirido modelos de vida, modificando su presencia cultural, política y cognitiva en las diversas etapas de relación que son: lo incásico, lo castellano y con el actual occidente moderno. Para este análisis, el investigador Hugo Burgos (2003) sostiene que:

La nueva identidad cultural de los cañaris se presentaría ahora como el de una etnia hablante de un quichua que se iba a reconformar con el paso de los siglos, pero que cultural y lingüísticamente poco o nada guardaba ya del cañari o situma original de los tiempo pre-incas. (p.19).

Por lo tanto, lo que pervive de la cultura cañari son los topónimos (nombres de lugares), antropónimos (antes nombres, hoy apellidos de las personas), fitonimios (nombres de plantas) y zoónimos (nombres de animales), pero lamentablemente por la dominación de otra lengua en el proceso histórico hizo desaparecer el idioma cañari en la actualidad.

Actualmente bajo el pensamiento de la diversidad, los territorios cañaris conviven una complejidad humana de autoidentificación con otros grupos étnicos blancos, mestizos, indígenas, afros y extranjeros (estadounidenses, francés, inglés, colombianos, peruanos y venezolanos), con muchos de ellos con una relación de recelo o aislamiento por la situación de irrumpir la identidad cultural, donde la juventud es presa fácil y es absorbida por los distractores culturales de lo extranjero en una dominación de la negación por la propia cultura. Por lo tanto, surge la pregunta: ¿Cómo está distribuido el pueblo cañari en sus territorios? Allí podemos decir que existen tres realidades en la distribución de vivencia de los cañaris: un gran conglomerado de pueblo cañari con identificación propia y de resistencia que están mayormente en la provincia del Cañar, según datos del INEC (2010) con un porcentaje del 15,2% de su población; otra presencia en medianamente sostenida de los cañaris en el Azuay que según los mismo datos del INEC (2010) expresa es un 2,5%, del cual en el cantón Nabón, al existir cuatro comunas que albergaran a unos 4000 cañaris, pero que

presentan problemas de aculturación. Y la tercera realidad, son la presencia de micro comunidades cañaris en las cuencas hidrográficas del Santa Bárbara, Cuenca, Girón, donde su resistencia se ve afectada por una reproducción cultural de la “Cholificación”, que es despreciar lo indígena o cañari y buscar tener una apertura a la “blanquitud”

Nuestro estudio guarda referencia precisamente con una de esas micro-comunidades cañaris como es el territorio de Pichacay, actualmente parte de la Parroquia de Santa Ana, cantón Cuenca. Esta localidad, en los inicios coloniales entre los años de 1564, pertenecía a Paccha un territorio común de los “indios cañaris” y formando parte del conglomerado de haciendas con trabajos agrícolas desde tiempo colonial hasta los inicios de la república. Como un punto importante de los cañaris de Pichacay es importante recordar su presencia en los levantamientos del año 1920 (conocido como el levantamiento de la Sal); el levantamiento indígena del año 1990 y el último hecho histórico del 2019. Los cañaris de Pichacay han sido vulnerables frente a cambios socio-culturales generados en la época republicana, al decretarse transformaciones en los territorios debido a la Reforma Agraria. En esa dinámica, las haciendas que eran de grandes latifundistas pasaron a ser de minifundistas. Eso hizo que algunas familias cañaris sean dueños de sus terrenos, aunque esas tierras no eran productivas y tuvieron que realizar diversas acciones para su sobrevivencia.

Los hechos que se produjeron entre los años de 1950 – 1980 consistieron en una migración alta entre sierra y región costera, en donde se aprecia una dinámica de aculturación entre sus habitantes, la intromisión, poco a poco, de nuevos conceptos, pensamientos que van modificando en la convivencia cultural de esta y otras comunidades cañaris. Después, otra fuerza de aculturación fue la emigración exterior sucedida entre los años 1998 al 2010 hacia Estados Unidos, España y otras regiones. En ese trayecto de migración externa y a la vez migración interna de lo rural – urbano – rural, se presencian cambios al dejar el sentido de identidad cultural y social. La preocupación es ver como uno de esos referentes culturales que son la vestimenta y el idioma están desapareciendo, al mismo tiempo, de caer en la marginación, discriminación y racismo social. Con referencia a esta problemática de la comunidad cañari de Pichacay, se compacta con la reflexión que sostiene Burgos (2003):

Comprende las poblaciones que están mayormente dentro de la hoya de Cuenca, muy poco en Cañar, y que representan el cambio de la identidad india por un alto grado de aculturación

hacia la cultura mestiza, produciendo un temprano (y todavía enigmático) mestizaje racial y cultural, por lo que es llamado el “Área de la chola cuencana”. Es el área donde más temprano desapareció o se disolvió la identidad cañari histórica. Es donde, hasta hace un medio siglo, todavía se hablaba el quichua, y actualmente se lo habla con la menor frecuencia posible. (p. 59)

Esta reflexión nos lleva a identificar la zona de relación social de la comunidad Pichacay, que al estar en la hoya de Cuenca o, mejor dicho, en sus estribaciones, siente el proceso de aculturación y a la vez de mestizaje. Al cambiar el sentido de pertenencia autóctono se adquiere otro que viene a apropiarse de la identidad establecida o someterse a los parámetros de la “cholificación²³” que buscan ocultar la riqueza de una memoria ancestral y oral. En la misma línea de reflexión que sostiene Hugo Burgos (2003) acerca de este proceso de mestizaje, pero desde mí sentir cañari, se trata más de una imposición de vernos como cholos o cholas; como una nueva identidad campesina rural generada en los últimos años, en esa línea, argumenta:

Es la etapa más desgarradora de la identidad, puesto que la auto-estima que tenía el antiguo pueblo llegó a reducir a los niveles más bajos, de modo que llegada la ocasión prefería las características del “otro”, para auto-engañarse y liberarse de las obligaciones coloniales. La vergüenza de sí mismo, la sumisión fueron un lastre psicológico que arrastró durante los siglos de colonialismo externo e interno (Burgos, 2003, 80)

Lo que se va impregnando culturalmente es un sometimiento de una hegemonía cultural blanco-mestiza hacia lo cañari para establecer la idea de “chola” y así formar una nueva identidad cultural que va teniendo sentido de pertenencia en la actualidad borrando los conocimientos ancestrales.

En cuanto a esta imposición de una nueva identidad sobre la cañari, debido a modificaciones causadas por su relación socio-política y económica, el proceso de aculturación interfiere en desconocer lo propio y aceptar lo extraño. Estermann (2006) dentro de este análisis problemático expresa que:

²³ Término que sostengo respecto al proceso de lo neocolonial para imponer una identidad “chola” a las microcomunidades cañari.

La ‘aculturación’ presupone, el modelo de la super-culturalidad de una determinada cultura dominante a la que la otra se ‘acerca’ mediante un proceso de adaptación e imitación. Las grandes elites de América Latina (inclusive las filósofas y los filósofos) se han ‘aculturado’ de una manera tan perfecta al modelo occidental que ya se podría hablar de un proceso de ‘exculturación’ de lo propio. (Estermann, 2006, 49)

Lo lamentable, dentro de los pueblos y nacionalidades, es la dominación externa que ejerce la cultura hegemónica occidental, eurocentrista, capitalista y globalizante. Muchas veces desde la mentalidad dominada, colonizada, el ser uniforme en el conocimiento, en la identidad, hace que la sociedad sea única, no diversa. La aculturación pretende como objetivo ir hacia el mestizaje como un complemento, al transformar una identidad cultural propia en otra, intencionada o pretendida en aceptarse como verdadera en estos últimos tiempos, dando como resultado que comunidades del pueblo cañari descarten su conocimiento, su filosofía y sobre todo el aprendizaje de su tiempo y espacio. Para el antropólogo cuencano Claudio Malo (2002), se justifica que la aculturación desde la siguiente reflexión que asevera:

En el caso de América hispana, especialmente en regiones en las que se habían desarrollado sólidas e importantes culturas indígenas, se dio una aculturación asimétrica en la que la cultura dominante española logró imponer un muy alto porcentaje de sus rasgos a los grupos indígenas que fueron dominados y casi a la totalidad de los mestizos que se incorporaron a la cultura dominada. (Malo G. 2002. 20)

Esta afirmación, desde mi criterio como runa cañari, es una de las justificaciones que desde lo blanco se impone el mestizaje y aculturación de los pueblos y nacionalidades en el Ecuador y América. Exponiendo que los pueblos y nacionalidades “Indígenas” son la parte débil en cultura, desconociendo así los aportes y sobre todo el conocimiento y sabiduría como la del “Runa Cañari”. Creemos que lo importante es criticar y construir nuevos debates en donde se demuestre los aportes y el nivel académico, científico de nuestros conocimientos para el respeto y valoración colectiva.

Una realidad vivida en Ecuador entre los años 2008 – 2019 consistió en la promulgación de una nueva constitución donde se garantizaba el aporte de todos los actores sociales y en especial de los pueblos y nacionalidades, reconociendo un Estado Plurinacional e Intercultural. Esto, desde lo sociológico, antropológico y filosófico, fue un avance significativo para los saberes y conocimientos llamados “Alternativos o Subalternos”. Sin

embargo, los hechos sociales y políticos ocurridos a finales del año 2019 nos demostraron que nuestra república adolece y necesita un “viraje” en el pensamiento en la sociedad ecuatoriana entre jerarquía, burguesía social y económica frente a los resistentes coloniales como son los llamados: “indígenas, afrodescendientes”, por ser seres que todavía falta “Civilizarlos”. Esos hechos no solo se debieron a la derogación de un decreto estatal y el levantamiento de un pueblo obrero, campesino, lo llamado indígena o afro, sino se evidenció frente a rasgos y pensamientos coloniales o neocoloniales, hegemonía de un poder en el conocimiento hacia los conocimientos, epistemologías y saberes de los runas o mal llamados indígenas y otras culturas. Hechos que no solo se afirmó en Ecuador, sino en Latinoamérica donde se pensaba que se había avanzado en la construcción de la decolonialidad, interculturalidad y otras corrientes de reivindicación expuestos por Quijano (2000), De Sousa (2010), Fornet-Betancourt (2006), Walsh (2009), entre otros. Se pensaba que es posible avanzar hacia las nuevas utopías, simplemente como una alternativa utópica ya que el sistema dominante, eurocentrista, capitalista y occidental está fortalecido por sus peones, que son los gobiernos estatales, los mismos que lo defienden y lo sostienen.

Los diversos acontecimientos producidos desde las estructuras políticas de administración, de poder, evidencian las problemáticas en las relaciones sociales y culturales, demostrando el racismo como uno de sus componentes. Con la aprobación de la Nueva Constitución del 2008, se resalta el reconocimiento de la diversidad social y ciudadana en las definiciones de la “Plurinacionalidad” e “Interculturalidad” y a la vez, reconocer la acción de participación ciudadana, en todos los aspectos políticos, económicos, educativos, que no están restringidos en ejercerlo libre y autónomamente. En el debate social, el reconocimiento, el respeto y el buen convivir entre los ciudadanos “pluri” comenzó a avanzar en un cambio de estructura mental. Pero eso era la construcción en un plano “externo”. ¿Qué pasa interiormente? Es la pregunta y la respuesta necesaria no solo en responder sino en analizarlo. Allí el problema con lo étnico y con el aporte de conocimiento como es el caso de lo runa cañari.

Nuestra sociedad – desde un punto de vista general – posee rasgos de herencias coloniales que se afianzan en lo educativo que es el motor de generar cambios estructurales en todos los ámbitos de relación y construcción del conocimiento del ser, pensar, hacer y sentir. La educación es el eje primordial de los cambios o nuevos emprendimientos dentro de la

sociedad al revisar los procesos históricos, que para el pueblo cañari la concientización de hacer una “buena educación” o “*alli yachachina*” se fundamenta en el conocimiento de su cosmovivencia. Para Fanon (1952) en el conocimiento existe un “Objetivo” para la sociedad, enunciando que:

«Objetivo» es un conocimiento que se produce acerca de la realidad desde el punto de vista, desde la geopolítica del conocimiento y la corpopolítica del conocimiento, de aquellos que intentan transformarla más allá de la colonialidad del poder, del saber y del ser. (Fanon, 1952, 273).

Las herencias coloniales en nuestros pueblos, se las viven y se las reproducen en la discriminación, marginación y racismo, desde la idealización de la “inferioridad” de lo “subdesarrollado” y de los necesitados de “salvación” epistemológica, de aquellos que ya “maduraron” o ya se “desarrollaron”, en otras palabras ser parte del sistema dominante. Las herencias coloniales como expone Mignolo (2015) lo denomina “las heridas coloniales” que no se superan aún, se centran en un llamado “Eurocentrismo” – “Modernidad” que conviven como referentes dentro de nuestra sociedad, desde el ideal de llegar a “Ser”; en palabras de Aníbal Quijano (2000) la colonialidad del ser que posee Latinoamérica en todas sus estructuras sociales, es que nos encaminan a ser moldeados al mismo ritmo del sistema neocolonial. Pero ¿Qué tiene que ver en el conocimiento runa cañari el “eurocentrismo”?

Partimos desde el concepto del “Eurocentrismo” que lo trabajó Mignolo (2015) expresando que: “El eurocentrismo podría definirse exactamente en los mismos términos: una concepción de la historia en la que la modernidad se presenta como una superación de la tradición y el colonialismo como un medio para alcanzar fines nobles.” (p.107). Desde su crítica, Enrique Dussel (2000) expresa que: Denominamos a esta visión “eurocéntrica” porque indica como punto de partida de la “Modernidad” fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso.” (p. 46), a la vez él mismo Dussel (2000) sostiene que: “El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro”.” (p. 48).

La concepción eurocéntrica como un sistema dominante, surge a raíz del “descubrimiento” del Abya Yala, donde el pensamiento europeo colonizante y superior se cristaliza

“modernizando” y “civilizando” a los no europeos – en este caso a los pueblos y nacionalidades, como a los afrodescendientes – con esa idea de superioridad que se lo maneja más de 500 años que se sigue reafirmando en la actualidad con el concepto de “Neocolonialismo”. Nuestros conocimientos, tildados de “sabidurías ancestrales” de pueblos y nacionalidades “Indígenas”, desde aquel momento histórico están en la lucha y resistencia de poder posesionarse en demostrar su aporte para generar nuevos conocimientos sociales, económicos y académicos; pero encuentran obstáculos al evidenciar que el eurocentrismo y el colonialismo impone sus criterios en las diversas áreas académicas, educativas, culturales y sociales del mundo.

Lander (1993) explica que tanto el eurocentrismo y el colonialismo poseen diversas etapas o fases muy similar a una cebolla que ostenta capas, muchas de ellas con momentos muy críticos en su recorrido histórico del pensamiento social de nuestro continente del Abya Yala. Conviene subrayar que, cuando se busca cambiar de perspectiva, de demostrar que nuestros conocimientos y en el caso el conocimiento runa, aporta a la sociedad en una nueva mentalidad de convivencia, lo lamentable es la prohibición ya que no se rige a las condiciones y parámetros establecidos por el ideal de modernidad. Entonces ante la negatividad el conocimiento runa y otros, se ven obligados alinearse o a la vez ser absorbidos por lo occidental y moderno, estableciendo así la pérdida de su identidad cultural y epistémica, como también de quedarse en un museo de conocimientos para considerarlos empíricos y en evolución.

El ideal del eurocentrismo en el conocimiento es mantener su hegemonía ante los conocimientos subalternos, uno de ellos ante el conocimiento runa Cañari, así la lucha epistémica entre la inferioridad a la superioridad del conocimiento, que conlleva hacia la universalización y uniformización demuestra que su aporte es casi innecesario, al ser parte del conjunto filosófico y conocimiento andino en general, como lo sostiene Estermann (2006): “Este afán universalista y totalitario se puede realizar sólo a condición de negar al ‘otro’ y a la ‘otra’ en su alteridad. Una de las formas académicas más sutiles de negación consiste en el eurocentrismo y occidentalismo de los mismos criterios de negación y exclusión.” (p. 10).

De manera analógica, el eurocentrismo en la academia actual es demostrar una universalidad, sometimiento al conocimiento dominante, observando sí a la diversidad de los pueblos y nacionalidades como inferiores, reproduciendo los mismos sistemas de colonización al conocimiento, al saber, al pensar; desplazando, marginando y discriminando al conocimiento runa y otras epistemologías por el surgimiento de los criterios hegemónicos de poder cognitivo eurocentrista:

La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento ‘verdadero’, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación. (Castro-Gomez & Grosfoguel. 2007. 20)

Desde 1492 al llamarnos como: indios, indígenas o trasgrediendo los propios vocablos lingüísticos como el “Runa” que se lo entiende como “salvaje”, proviene de la idea de superioridad social y a la vez en el conocimiento, existiendo así una marginación y a la vez racismo, imponiendo así una realidad de condicionamiento social, educativo y cultural. La crítica a la imposición de nombrarnos por un aparente descubrimiento, ha sembrado en nuestras comunidades una desvaloración no solo cultural sino una desvaloración filosófica y epistémica. Antonio Quinde (2019) sostiene que:

A nosotros nos han dicho: ¡Indios Salvajes! ¡Indios ignorantes! No tenían escritura hasta ahora dicen, entonces eso no es la verdad; entonces los cañaris tenían escritura, la escritura se llamaba coniforme, entonces eso ocurrió y sigue hasta ahora, no valoran, no interesan, no investigan al fondo nuestros investigadores, lo que obedecen es la investigación de Europa, la investigación de toda esa gente que tiene escondido los conocimientos. Todo nuestro conocimiento está en los museos internacionales, por ejemplo caso de Narrio, entonces la cultura Narrio está presente en todos los museos internacionales, entonces allí esta ocultado todo el conocimiento, su origen de donde vienen. Entonces no hay, esa es la razón, nosotros dejamos convencer que nuestros historiadores están diciendo la verdad, eso no es así, por ejemplo que a nosotros nos dicen y nosotros mismo autoidentificamos diciendo ¡Somos

Indios! Nosotros no somos indios, sino que nosotros somos Cañaris... (A. Quinde, Comunicación propia, 15/12/2019)

Partiendo de la crítica de Antonio Quinde y uniendo con lo teórico, el eurocentrismo en nuestros conocimientos deben ser encerrados en los museos o de laboratorios para ser estudiados y validar como “sabiduría ancestral” antes que conocimiento científico que surge de los oprimidos, subalternos. Sin embargo, De Souza (2010) lo define como la “Ecología de Saberes”, a una alternativa para conocer y dar la oportunidad a nuestros conocimientos sin parámetros de sometimiento, donde existe allí todo un trabajo por la reivindicación soberana de nuestra epistemología. Desde la visión de transformación a esta crítica del eurocentrismo, Antonio Quinde (2019) sostiene desde su experiencia lo siguiente:

Que las escuelas tradicionales, colegios, universidades entonces nada más que pone a través del conocimiento occidental la imposición a los muchachos, que pasa, se desculturalizan, los muchachos siguen creyendo que ese pensamiento occidental vale. No hay una educación liberadora, no hay una educación autónoma, no hay una educación crítica, no hay. (A. Quinde, Comunicación propia, 15/12/2020)

Nuestro sistema educativo actual en el Ecuador, en 1988 dio un paso importante al reconocer a la educación bilingüe intercultural y a nuestros conocimientos, que fueron por las luchas reivindicativas de nuestros pueblos y nacionalidades, pero al conservar químicamente sustancias coloniales en nuestras actitudes, no se puede superar las barreras de inferioridad. Nuestra educación en las áreas urbanas se prosigue un el ideal de “Ser Mejor” que la educación rural. Actualmente por la migración externa, nuestros padres por “mejor” la educación de sus hijos los trasladan a las escuelas urbanas para que su preparación sea mejorada y superior al conocimiento rural y cañari; pero, una vez trasladado muchos niños y niñas como jóvenes, ven y sienten ya una marginación social por ser considerados de su procedencia, son irrespetados en sus creencias, uniformándoles sus vestimentas, allí la crítica si nuestras leyes de educación promulgan la interculturalidad – que deja mucho por discutir – porque no se aplica el sentido de la igualdad y respeto a la diversidad.

Para Silvia Rivera (2010) los fenómenos sociales económicos son parte de esta decisión de buscar “alternativas” a mejorar la educación, expresando que: “Estos fenómenos macroeconómicos, que obligan a hombres y mujeres del campo a renunciar a una parte

creciente del valor de su trabajo, les privan también del reconocimiento como personas sociales y como sujetos/as de la acción política.” (p. 33)

De allí la formación académica en la mayoría de niveles viabiliza solo una forma de relación que es la blanca – mestiza, no respondiendo a la diversidad cultural, y lo que corresponde a los pueblos y nacionalidades se lo tilda de “folclórico” como el espacio de lo rural, de lo indígena, de lo ancestral, pero en formación a modernizarse, con esta consideración nuestro conocimiento runa cañari va perdiendo su aporte, ya que sus procedentes no pueden aportar y son acallados por ser “inferiores”, por lo tanto deben moldearse o blanquear su conocimiento.

Se desvaloriza así la educación en las comunidades, marcada por el valor de la observación y la experiencia, el saber de los mayores, la importancia de la transmisión oral y la práctica de la cooperación. Así, los niños y niñas chocan con los modos de la escuela: el carácter competitivo, memorista, verbalista y fuertemente disciplinador. (Cobertta, et al, 2018, 24)

Esta afirmación asevera la marginación y racismo a la vez en la educación ante los conocimientos de los pueblos en especial del runa cañari, de no reconocer esa diversidad, que no se alinea con las proyecciones de la hegemonía política educativa que posee el Estado, y en las zonas rurales la educación busca domesticar y “civilizar” los conocimientos rurales, cañaris, procediendo así a un “epimicidio” cañari a sus fundamentos de relación cosmovivencial de la chakra y chakana donde el runa es eje de la dinámica del conocimiento. Para Cobertta, et al. (2018) desde su estudio sobre la educación en América Latina sostiene que:

Aquí se vuelve importante la naturalización del conocimiento científico sobre el que se basa la escuela y la dificultad para que se reconozcan otras formas de conocer. En este punto emerge la necesidad de superar la visión de la diversidad cultural como un problema, para pasar a considerarla como una potencialidad para mejores aprendizajes. (Cobertta, et al, 2018, 24)

Lo lamentable es que el discurso estatal y académico llegan a establecer concordancia de apertura a los nuevos conocimientos, aprendizajes y valoración de los aportes cognitivos nuestros pueblos y comunidades, de compartir en la educación; pero, si el conocimiento runa cañari - que está en discusión – no cumple los parámetros académicos de rendimiento, de

resultados, de aproximación científica, solo parte de lo práctico y sin teoría, está condenado a ser solo una “sabiduría” más, que desde lo educativo se debe conocer, pero no practicarlo y ni menos empeñarse a fomentar un criterio educativo. Gramsci (1981) un europeo, que critica al sistema que impone su propio continente, expone que:

En la fase moderna, se trata de una lucha por la hegemonía en la educación popular; al menos éste es el rasgo más característico, al que todos los demás están subordinados. Por lo tanto hay una lucha entre dos categorías de intelectuales, lucha para subordinar al clero, como típica categoría de intelectuales, a las directivas del Estado, o sea de la clase dominante (Gramsci, 1981, 50)

La lucha por una educación donde se aprende y comparte el conocimiento runa Cañari y de los otros pueblos, es un debate constante y que seguirá buscando los mecanismos de plasmar una nueva visión educativa no solo intercultural, sino plurinacional y transdisciplinaria.

Ante el análisis anterior, cabe mencionar que fruto de un sistema educativo colonizante se refleja en los discursos políticos la marginación y el racismo a los conocimientos propios como el runa cañari. En los últimos años, en el afán de construir el proyecto de la plurinacionalidad e interculturalidad de los pueblos y nacionalidades ante la hegemonía del poder, estos cizañan el proceso reivindicativo educativo, social y filosófico, ya que a través del menosprecio o la diferenciación, buscan frenar el proceso de nuestros pueblos, como lo crítica Yaku Pérez en su libro “Resistencia” sostiene que:

Cuando les conviene somos “indios vagos”, “chinas ociosas”, “indígenas apestosos”, “indios rocotos”, “indios salvajes” “runas de mierda”, “siki ñawis”, común era escuchar la frase: “el indio a la hacienda, la india a la cocina y la hija a la cama” despreciados, explotados, reprimidos, perseguidos, mil una vez negados, discriminados, vejados, hoy la historia se repite, negados como durante la conquista y colonia, indios anima nullius, terra nullius, hoy directiun nullius, sin alma, sin tierras, sin derechos, sin presencia, inexistentes. Pretenden blanquearnos por conveniencias no por convicción. (Perez, 2019, 59 – 60)

Desde el ser, el pensar y el hacer del pueblo cañari, el proceso de “blanqueamiento” se produce en todos los niveles de reproducción social, y en el sistema educativo el idealizar en ser una sociedad única, universal, sustraída del pensamiento “Eurocentrico” de creer que lo superior proviene de lo blanco, iluminado, racional y sobre todo espiritual de un solo Dios,

omnipotente; para lo cual, Luz María de la Torre (2010) desde su experiencia de mujer cayambi, la realidad de la superioridad como origen del racismo y discriminación, lo expresa que: “Entonces lo inferior/superior, blanco/indio, fuerte/débil, ser humano/ser animalizado, cristiano/no cristiano, runa/fino se convirtió en el eje que maneja la carga valorativa que finalmente llega a transformar lo meramente diferente en algo inaceptable.” (p. 12)

Desde este criterio, actualmente el Estado, al controlar el poder educativo busca ser un ente regulador del conocimiento y fracciona a la lucha de los pueblos, con el proceso de “blanqueamiento, colonización o neocolonización”. En esta misma dinámica Gramsci (2013) asevera que:

La educación de los hijos se confía cada vez más al Estado o a iniciativas privadas, y eso determina un empobrecimiento «sentimental» respecto del pasado, y una mecanización de la vida. Lo más grave es que la generación vieja renuncia a su tarea educativa en determinadas situaciones, en base a teorías mal comprendidas o aplicadas en situaciones distintas de aquellas que inicialmente expresaron. Así se cae incluso en formas de estatolatría: en realidad, todo elemento social homogéneo es «estado», representa al Estado, en la medida en que concuerda con su programa; si no se ve eso, se confunde el Estado con la burocracia estatal. (p. 282)

El Estado al ser el controlador del sistema educativo y del orden social, establece los parámetros de relación socio – cultural. Es allí que se evidencia la hegemonía del poder y del conocimiento. Así los llamados “oprimidos”, “subordinados”. Esto ha permitido evidenciar en diversos actos las formas coloniales de trato, en la relación social con el otro desde la superioridad étnica, ya sea entre los mismo de la condición social, que deseo decir, existe marginación, discriminación y racismo entre los propios de una misma etnia y con otras etnias. Como lo analiza Silvia Rivera (2010) al Estado, que: “El ideal del estado y de las élites pareciera ser el reconocimiento del mundo indio en minoría inofensiva y ornamental, para encerrarla en museos y reservas ecológicas, desde donde poco podría incidir en el diseño de políticas públicas.” (p. 66). En otras palabras, el Estado y el Sistema Global (Eurocéntrico – Neocolonial – Capitalista) es el regulador de que nuestros conocimientos sean presentados u ocultados al mundo de las epistemologías.

El racismo y la discriminación hacia el “Conocimiento Runa Cañari”, proviene del análisis entre lo interno y externo, o desde lo *emic* y *etic* propuesta de Dietz (2011) donde la observación y la crítica a los procesos se lo define que: “...entre un enfoque *etic* - necesariamente parcial, que sólo refleja la visión externa y estructural del fenómeno estudiado - y un enfoque *emic* - también parcial, centrado en la visión interna y accionar del mismo fenómeno.” (p. 13). Esto con miras a debatir que, el racismo se lo evidencia en lo *emic*/interno desde el menosprecio entre los propios comuneros o runakuna cañaris actuales, de todo su proceso de vida como pueblo y cultura milenaria, por las imposiciones ideológicas políticas, sociales y educativas a su pensamiento chacarero/chakracéntrica, runacéntrico, que aún no son entendidas ni comprendidas por la sociedad externa de la comunidad cañari. El racismo desde lo *etic*/externo comprendido desde el sometimiento global que busca imponer su “Eurocentrismo”, como los lineamientos “Neoliberales”.

Desde lo interior, en nuestras comunidades cañari en su relación social y cultural entre sí, se manejan expresiones, demostraciones de racismo interior, ya que al considerarse las posibilidades económicas, rol social y político generan distanciamientos por considerar “superiores”. Para Eduardo Menéndez su aportación es que: “Considero que los racismos son aprendidos en la vida cotidiana a través de estereotipos que se reformulan a partir de ciertas características negativas colocadas en el ‘otro’.” (p.121). Cabe subrayar que la discriminación y marginación ha sido uno de los elementos coloniales que en nuestro entorno se pensaba ya haber superado, pero todavía se evidencia palabras o frases como:

- ¡Runa manavale!: expresando entre los propios runakuna su desprecio por sentir superioridad ya sea por apellido o condición económica que actualmente genera esa marginación.

¡Asco de Indios/Runa!: muchas veces se expresa estas palabras entre la gente mestiza a los runakuna por el desorden que generan en las ventas de los mercados, calles y se los trata con el menosprecio y racismo.

¡Longa Carishina! Palabra utilizada entre los propios runakuna para calificar a las mujeres jóvenes que son absorbidas por el sistema y van desconociendo los roles de la mujer en la cultura y van perdiendo su identidad.

Estas frases expresadas verbalmente son las comunes entre las comunidades. Muchas de ellas en desprecio por sí mismo, desde el sentido de superioridad que se expresa en la colonialidad del pensar entre los pueblos con lo otro. Cabe indicar que esta mentalidad de superioridad e inferioridad a la vez, se registra por los procesos aculturantes y de asimilación de la migración interna y externa, donde el sistema neocolonial – globalizante. En la crítica al racismo de Menéndez (2018) no solo es pensar el racismo en lo exterior, sino en las construcciones internas que califican o determinan el racismo social o comunitario, por lo tanto considera que:

Esta manera de pensar el racismo evidencia la capacidad que han tenido los saberes sociales hegemónicos, pero también los subalternos para ocultar los racismos cotidianos que operan en nuestra región, así como para colocar en ciertas situaciones consideradas como excepcionales, la presencia del racismo. (Menéndez, 2018, 101)

De su parte, Marisol de la Cadena (2008) expone su crítica al racismo:

...el racismo colonialista continúa vigente, y al mismo tiempo es impugnado en grande y en pequeño, por grupos políticos que abiertamente demandan cambios políticos y, menos abiertamente, cambios conceptuales, es decir manera diferente de hacer y pensar las relaciones sociales presentes. (De la Cadena, 2008 p. 08)

Cabe mencionar que, para ser oportunos en el mundo exterior el conocimiento runa cañari experimenta la suerte de ser marginado por sus propios poseedores para doblegar su rodilla al sometimiento de ser uniformados, universales, para las oportunidades laborales, económicas, académicas según esto lleva a un mejoramiento de la vida, para direccionar al paradigma del “Bien – Estar”; por lo tanto, el desarrollo del conocimiento runa cañari que va por el camino del “Sumak Allimi Kawsay” o “Buen Vivir” se interrumpe por estos procesos neocoloniales mencionados, pero que aún, sigue en resistido gracias a los taytakuna – mayores, que desde la chakra conservan su epistémia y sostiene una lucha ante la imposición del “Cambio” y las nuevas tendencias globalizantes.

Hay proceso de descomunalización, yo no veo que los alrededores de Cuenca se salven de estas cosas; nos ha picado el bichito neoliberal, de que hablamos ahora de emprendimientos, concepto absolutamente neoliberal, basado en el individualismo el existo individual y en el descubrimiento de ese secreto neoliberal de la acumulación. Entonces ahora el Runa exitoso

es el que emprende, el que se hace rico, eso es valioso, y eso esta pasando en las comunidades. El descubrimiento del concepto neoliberal, de acumulación y riqueza, de éxito. Entonces eso no hay que encubrir sino hay que decir, hay que problematizar, hay que debatir, en vez de buscar esencias, no hay esencias, estamos mal en las comunidades; pero en medio de todo eso, todavía quedan como rezagos el sentido comunitario, todavía las familias se protegen, todavía hay ciertas prácticas, que son comunitarias, que son colaborativas, que son de ayuda y cuidado comunitario, y que están batallando con la emergencia fuerte de este individualismo, yo creo que eso hay que demostrar, ya que personalmente no creo que haya una esencia cañari, eso no existe. (A. Muyulema, Comunicación personal, 13/06/2019)

En esta tensión del racismo y los juegos del colonialismo en el conocimiento Runa Cañari desde la carga de la superioridad, las comunidades y en especial en Pichacay van sintiendo el crecimiento de otras ideas como: individualismo y sobre todo la desvinculación con su identidad propia. Desde esta afirmación de Muyulema (2019) los cañaris por el acorralamiento neocolonial, el Runa poseedor de una riqueza cultural, cognitiva se va afianzando a las tendencias neoliberales, al considerar que existe en la sociedad “esencia” cultural, como un sentido de pertenencia que lo conviene aceptarlo en algunos pasajes de la vida y en otros desconocerlos para formar parte del sistema-colonial-dominante.

Admitimos por el momento que el conocimiento runa cañari, si es valorado por sus comunidades, pero al entrar en el mercado del consumismo cognitivo; somos nosotros los mismo cañaris que convenimos ¿Cuándo darlo a conocer? Pero, con fines de obtener no solo espacio de comunicación y compartir con los otros, sino de acceder a regalías económicas por demostrar el conocimiento, allí cae ya en los espacios del folclorismo o de vender la cultura como una esencia cultural o como una mercancía más.

...yo veo es que en muchos indígenas hay una tendencia a idealizarse, pues nosotros somos una cultura superior, no señor, esa es una idea muy peligrosa, sobre todo cuando una propuesta de lo indígena es construir relaciones, tender puentes sobre la crítica al racismo, sobre la crítica al etnocentrismo como imposición, una crítica sobre a la negación histórica de lo que hemos sido objeto y nosotros estamos proponiendo cambiar esa relación para construir relaciones horizontales más empáticas de respeto, que no haya racismo que alguien que respete a ti, como estas, que si hablas kichwa chévere si hablas kichwa quisiera aprender un poquito pero no que diga no, no que este como esta vestido así yo no me siento a lado es un runa, que una chica te pare bola sin ningún problemas así, es una cosa así. Pero entonces

cuando trataron de idealizar el runa tiene una esencia buena, que nos hemos olvidado que el runa [...] está explotando a otro runa, nos estamos picados por el bicho de lo neoliberal que son prácticas no cierto, eso no es esencia, eso es simplemente una ética diferente o ética puritana que se lo llama. (A. Muyulema, Comunicación personal, 13/06/2019)

Uno de los componentes de coloniales o neocoloniales es un racismo desde lo interior, actualmente los pueblos se han contagiado del cáncer occidental como es el neoliberalismo, en primer lugar buscando sobresalir desde lo económico de la pobreza – exclusión que hemos sido sometidos y este ha causado en la historia marginación, discriminación y por ende el racismo, por tal motivo, nuestros pueblos se han visto en la necesidad de alinearse al modelo productivo que el sistema ha implementado y este se lo ha vivido en los trabajo de la hacienda donde se evidenció una carga colonial.

En segundo lugar, los nuevos tiempos “modernizantes” experimentan una desvaloración con nuestros conocimientos y por ende con nuestra identidad, desde el Estado político y hegemónico con la idea de “modernizar” la estructura, direcciona a uniformar el pensamiento y el conocimiento de nuestros pueblos. Las ONGs en principio que aportaron en gran medida a un desarrollo educativo y social, con el tiempo buscaron ya al término de sus administraciones direccionaron sus actividades a modernizar los aspectos culturales y en muchos espacios de negación a las costumbres y tradiciones propias de las comunidades cañaris.

El Estado desde la educación, en las escuelas rurales implementó el pensamiento de superioridad que al replicarlo los propios estudiantes y sobre todo cañaris evidenciaron su negación cultural y epistémica. Después estos llevados a sus hogares fueron un ingrediente más para sembrar la desvaloración entre comunidades, con el tiempo los procesos de reivindicación buscaron volver a estudiar y dar reconocimiento de nuestros saberes y conocimientos casi va atardeciendo porque la sabiduría de nuestras grandes padres – taytakuna – ya retornaron al cosmos y aquí solo nos quedan pocas evidencias de la memoria colectiva y cultural, por ende el “Paradigma Tikramuy” se construye con pedacitos de un rompecabezas de la resistencia del conocimiento cañari.

Y en tercer lugar, uno de los componentes que trasgreden al conocimiento runa cañari es la migración interna y externa, donde el racismo se evidencia en nuestros comuneros por llevar

a los sectores de relación sus evidencias culturales de procedencias pero que estos han tenido que ser remplazados por otros elementos, por ejemplo las señoritas cañaris por buscar sustento económico para sus familias al trabajar de empleadas domésticas, dejaron su vestimenta propia por el uniforme de trabajo y llevándole al proceso de “blanqueamiento” de su identidad, adquiriendo el maquillaje no solo facial sino epistémico y cultural; el mismo proceso fue con los varones jóvenes y adultos que absorben los códigos de la modernidad y tecnificación donde les imponen el ser únicos y superiores.

El proceso de “blanqueamiento” en lo masculino es más trágico, ya que no solo desaparecen sus conocimientos de origen, sino implementan a la fuerza los aspectos neocoloniales en sus familias como: idioma – dejar de hablar kichwa, mejorar el español e interesarse por el inglés – su sentido de identidad; la vestimenta original por otra que el sistema impone como modas y conocimiento de relación cósmica – natural – humana – dejar los valores comunitarios, la vinculación chakra por el individualismo y el poder del dinero para la adquisición de elementos afuera de su realidad cultural.

Estos elementos descritos son parte de la desvaloración, aculturación y por ende de la asimilación son factores de un racismo entre los propios cañaris, del cual un sector busca reivindicar los elementos culturales y epistémicos Cañari, luchar ante toda una corriente de imposición que lamentablemente es un lucha de resistencia de fuerza, de insistencia, ya que desde lo interior se busca desmerecer la lucha y desde lo exterior escandalizar el proceso de reestructuración, decolonización y sobre todo de interculturalidad con la sociedad. Se enfatiza que el sistema educativo es uno de los componentes de un nuevo conocimiento y si se fortalece la educación intercultural, sería el proceso culmen de hacer una educación sin discriminación y sin racismo, sino una aportación cognitiva de los mundos subalternos y oprimidos. A la vez, si el Estado trabajaría por la “Plurinacionalidad” se reorganizaría la estructura. Y el proceso decolonial y de liberación nos haría otro Estado independiente.

“...el gran problema es la educación occidental, educación o un sistema tradicional, individual, allí estamos jodidos, por eso necesitamos una educación liberadora de los pueblos y nacionalidades y una educación superior autónoma liberadora de los pueblos y nacionalidades, por eso hay que luchar por la universidad nuestra.” (A. Quinde, Comunicación personal, 15/12/2019)

El poder colonial ha originado un proceso de sometimiento en la superioridad de “raza” por lo que el papel del racismo ha sido construir desde lo superior, una desvaloración a los “otros”, pretendiendo que existe una necesidad de civilización y que la educación es uno de los pilares fundamentales para aquel acontecimiento. Menéndez (2018) argumenta que: “Es partiendo del conflicto social de las dinámicas coloniales o clasistas que los diferentes procesos raciales pueden ser explicados y vinculados.” (p. 29). Como resultados, del colonialismo que iniciado en el siglo XV sembró la zozobra del racismo que sigue impregnado en la estructura social, y que desde lo educativo – académico, los conocimientos alternativos como del Runa Cañari luchan y resisten por vencer esta barrera social – cultural – política, del cual, Enrique Dussel (1994) critica no solo el trayecto del colonialismo que invisibilizó al “indio” aunque sin despojar de su tierra que es la vida, el golpe más fuerte es el neocolonialismo que estamos viviendo actualmente, por lo que argumenta:

La época colonial dominó a los indios de manera sistemática, pero admitiendo, al menos, un cierto uso comunitario tradicional de la tierra, y una vida comunal propia. En realidad el segundo golpe fatal lo recibirán del liberalismo del siglo XIX, que pretendiendo imponer una concepción de la vida "ciudadana" abstracta, burguesa, individualista, comenzó a imponer la propiedad privada del campo, y luchó contra la "comunidad" como modo de vida, lo que hizo aún más difícil que antes la existencia del indio.(Dussel, 1994, p. 151)

De ahí que el racismo colonial y neocolonial no solo consiste en el desprecio por ser una “raza inferior” sino bajo la idea de prácticas comunitarias “arcaicas” que no “modernizan” a la comunidad. En ese sentido, sus propios miembros y los extraños deliberan que la modernidad y superación es acabar con prácticas identitarias culturales de nuestro Pueblo Cañari. De esa manera, el conocimiento, desde esta visión, queda obsoleto y despreciado por esta concepción. La resistencia, la lucha y la reivindicación de una soberanía de conocimiento Runa Cañari, como de los pueblos y nacionalidades frente al “conocimiento científico” es eminente por entregar una oportunidad de cambio y de mejor sociedad.

3.2 Dominación política y hegemonía del poder colonial

Los conocimientos de los pueblos y nacionalidades llamados “indígenas”, entre los años de 1990 a 2008 (tomados como referencia a hechos significativos en el Ecuador), tendrán una

reivindicación importante como pueblos y nacionalidades del Ecuador. En ese período los conocimientos como del pueblo cañari y otros, salen de sus encierros profundos a exponer criterios y pugnar contra corriente sobre otra forma de concepción del mundo frente al eurocentrismo, neoliberalismo o neocolonialismo. Entre esta pugna, con la hegemonía del conocimiento y la homogenización, aculturación, se pone en debate dos términos de práctica, que hasta entonces son accesibles para los conocimientos desposeídos o desconocidos como es: “la deuda histórica” y “la compensación”.

En los discursos políticos sociales, se habla de una “Deuda Histórica” no solo en el tema político de participación social, económica, cultural, sino en la apertura de conocer, reconocer el aporte de pueblos y nacionalidades “Runas²⁴”; proviniendo de las luchas reivindicativas de las mismas organizaciones en un campo muy específico como es la educación en todas sus áreas. Comprender que estos nuevos espacios, es buscar las alternativas a la estructura política del Estado – Nación con rasgos coloniales, neocoloniales y eurocentristas. Por lo tanto, la dominación política ha buscado congeniarse con acciones de reposición o compensación ante lo ocurrido históricamente con la parte epistémica de los pueblos y nacionalidades.

La “Deuda Histórica” se convirtió en un discurso que, desde las elites y dueños del poder, se vio como la oportunidad de demostrar la diversidad social y compensar atropellos históricos, pero a la vez significó distanciamiento, y muchas veces con menosprecio para aquellos que se busca compensar o devolver el protagonismo como son los pueblos y nacionalidades. Para James Scott (2004) las élites burguesas y los dueños del poder político, que buscan dominar a los subordinados escrutan formas y maneras de mantener sus privilegios y sobre todo su razón de hegemonía, por lo tanto expresa que: “...la figura de poder realiza su actuación de dominio y autoridad al mismo tiempo que trata de mirar tras la máscara del subordinado para leer sus verdaderas intenciones.” (Scott. 2004. p. 27). Conviene decir que desde la actuación del dominio se posesiona el discurso de la famosa “Deuda Histórica” que no solo está en dar la oportunidad al conocimientos de lo runa y de los pueblos como nacionalidades, sino, ver sus alcances y limitarlos a proseguir con sus aportes para desacreditar en algunas instancias lo establecido y no poner en peligro a la epistemología occidental.

²⁴ **Runa** como la identificación de lo indígena

Desde el concepto “Deuda Histórica” que sostiene Paz y Miño (2006), como discurso ante los atropellos mundiales que se cometían a los que no tenían voz y no entraban en el encaje occidental del pensamiento, el investigador expone que: “...el desarrollo del concepto deuda histórica, como reivindicación de los países contra las imposiciones externas, pero también de las sociedades latinoamericanas frente a quienes construyeron Estados excluyentes, con minorías que continúan manejando la hegemonía del poder.” (Paz y Miño, 2006, 10).

Considerando también que dicha conceptualización nos lleva a repensar el porqué es importante este criterio que: “La deuda histórica es interna a favor de las capas desfavorecidas y expoliadas de la población y es externa en un amplio espectro que cubre desde la colonización hasta la expansión depredadora del capitalismo.” (Paz y Miño, 2006, 16). Eso nos enseña que, existe en la actualidad posibilidades de que nuestros conocimientos y en especial del Runa Cañari pueden intervenir en los espacios educativos, sociales, culturales, pero debe someterse a parámetros que validen su aporte y pueda acceder a un reconocimiento total, allí entra en juego de tensión con los validadores y la soberanía del conocimiento de nuestros pueblos.

Dentro de la tensión para ser reconocidos los pueblos y nacionalidades “Runakuna” en la república, la violencia no solo física constó el presente, sino la violencia epistémica, cognitiva estuvo a la par. Pero, los conocimientos y en especial del runa cañari se mantuvieron en gran resistencia para lograr afirmar su presencia y respeto en conjunto, manejando el principio del “*Tukuymi Kawsay*” “Todo es vida”. No es de luchar solo por un pueblo sino por todos los pueblos y nacionalidades, por lo cual, esto evidenció a niveles nacionales e internacionales llegar a firmar convenios y tratados de respeto a los desposeídos de una hegemonía de poder. A la vez, desde la resistencia mantener firmes en sus demandas desde la concepción de la deuda histórica como discurso político – social.

Para Carlos Pérez (2015) desde su análisis jurídico – político manifiesta esta deuda histórica en los siguientes términos:

Solo la gigantesca resistencia de los pueblos indígenas a pujos hizo parir estos tratados, convenios y declaraciones universales, que corrigen parcialmente las deudas históricas e insanables con las comunidades que sumamos 370 millones de indígenas (5% de la población mundial) repartidas en 90 países; dialogamos en 4 mil lenguas, de 7 mil idiomas en el planeta

y ocupando apenas el 20% del territorio mundial, preservamos el 90% de la biodiversidad del planeta; la relación de los pueblos indígenas con la Pachamama es íntima y suprema, por ello es justo, urgente y necesario la Declaración Universal de los Derechos de la Pachamama o Madre Naturaleza, para no sonrojarnos cuando volvamos, de donde vinimos, al reencontrarnos en el seno de la Allpamama. (Pérez G., 2015, 46)

En lo que concierne a la relación de lucha de los pueblos y nacionalidades, por el reconocimiento de sus conocimientos, de sus epistemologías y filosofías, ha sido desde el romper las estructuras coloniales, eurocentristas, capitalistas – modernizantes, es decir es un enfrentamiento en desigualdad de condiciones, ya que los conocimientos con del Runa Cañari solo están posesionados como sabidurías ancestrales o pensamiento de los indígenas; entonces la resistencia de nuestros conocimientos ha llevado como lo sostiene Perez (2015) en una lucha de reconocimiento, reivindicación y de resistencia, en que los estamentos jurídicos y políticos den el aval de abrir espacios y caminos para los “inferiores”, “salvajes” o los “indios”.

Frente a esta mirada o práctica se sostiene dos referencias que son la “Deuda Histórica” en la cual un grupo de élite de poder busca la oportunidad de dar la entrada a los conocimientos de los pueblos y nacionalidades en los espacios políticos, económicos y sobre todo académicos. Y por otro lado está, la “Compensación” que será darles herramientas e insumos para sus conocimientos pero encerrados en sus mismos lugares de enunciación y sea compartido por el “bien” de sus raíces culturales entre sus grupos.

Según los discursos políticos de dominación y hegemonía del poder, se busca agraciarse con aquellos sectores que no han tenido espacio, uno de ellos con el discurso de la “Deuda Histórica” de volver a ver a los desplazados o en palabras de Scott (2004) los oprimidos, que por ser de una condición social “Baja” según los parámetros de desarrollo no alcanza el grado de superioridad, por eso es mejor compensarles para una igualdad de condiciones, lo cual sostiene el estadounidense Rawls (1979) desde su pensamiento político del liberalismo que sostiene que la justicia social y la compensación ayudan de retribuir a los marginados y crear así los espacios de encuentro, para ello dando también la oportunidad de conocer sus conocimientos, ya que desde la óptica blanca – mestizo – colonial o eurocéntrica los conocimientos de los pueblos y nacionalidades son desconocidos y casi exóticos para los espacios universales del conocimiento dominante.

Según Rawls (1979) su criterio de compensación se produce desde una teoría de justicia social, en la cual, se vuelva los ojos a aquellos desplazados en el sistema capitalista, globalizante o eurocentrista. Esto se interpreta en generar oportunidades a los desplazados como lo es el conocimiento del Runa Cañari. En palabras de Rawls (1979):

...el principio de compensación como el único criterio de la justicia, ni como el objetivo único del orden social. Es muy probable que, como la mayoría de estos principios, sea sólo un principio *prima facie* que deba ser ponderado en comparación con otros. Por ejemplo, con los principios del mejoramiento del nivel medio de vida o de la promoción del bien común. (p. 103)

El papel del principio de compensación se lo entiende como darle la oportunidad después de un ocultamiento o de un desprestigio dado por una clase dominante o colonizadora, esto es muy sentido en la actualidad. Ya que en nuestros pueblos y nacionalidades, las oportunidades de los levantamientos sociales, políticos, han hecho escuchar la voz de nuestros runakuna (indígenas) que no solo buscan políticas de compensación histórica o peor el reconocimiento de la “deuda histórica”; sino, es ver una sociedad de otra realidad, donde los racismos sea el cambio a hacia la diversidad o pluralidad, como es la propuesta de plurinacionalidad o intercultural y eso se puede lograr en la medida que la educación, desde el eje del cambio estudiando a los otros conocimientos diversos, como el conocimiento del runa cañari.

Pero lo lamentable es que, el pensamiento de la compensación hacia los subordinados o a los pueblos y nacionalidades sigue sometidos a los compromisos políticos hegemónicos de poder. Prueba de ello son los hechos políticos ocurridos a finales del 2019, cuando la política que se practicaba en el Ecuador, en el camino de la “compensación” a los pueblos y nacionalidades atropellaron derechos alcanzados, como también desplazar y encerrar sus conocimientos, no solo era un decreto político para el cambio económico sino el cambio de pensamiento, por ello las nacionalidades y pueblos hacen una constante resistencia, aunque los procesos de resistencia y de levantamiento son históricos desde los años 1990 hasta actualidad los cambios han sido más que favorables, ganados por persistencia y lucha de los runakuna, donde el problema siempre es lo socio - político y lo socio – económico antes que lo socio - cultural.

En un programa de análisis político de llamado “Políticamente Correcto” del canal privado Ecuavisa, en la discusión por los hechos del levantamiento de los pueblos y nacionalidades del Ecuador, de octubre del 2019, los acontecimientos fueron calificados como vandálicos – salvajes – de indios. Eso se evidenció en el discurso del asambleísta de la provincia de Pichincha, Fabricio Villamar, para quien existe la idea de compensación pero con interés. Según su análisis:

“...no hay que romantizar, el tema de la existencia de los indígenas en la república, son tan ecuatorianos, como cualquier otro, y me parece que allí a ratos cometemos problemas, ¿Qué grupo humano ha recibido 2 millones 300 mil hectáreas de tierra gratuita de la república a favor suyo? Solamente los indígenas, podemos decir esto está mal, no no creo que este mal, pero hay que reconocerlo también, esta república ha puesto muchísimo para los indígenas, mire y me parece que a ratos, no creo que podamos decir que sean mal agradecidos pero no hay un reconocimiento de que la república les tiene un altísimo aprecio y consideración.”
(Rojas, Políticamente Correcto, 08/12/2019)

Este discurso que nace desde la solidez de representar a la hegemonía del poder donde creer que los pueblos y nacionalidades y en este caso los runakuna somos quienes estamos compensados por el Estado y el sistema es pensar desde el discurso oculto las pretensiones de aceptar y desconocer a la vez el conocimiento generado del runa hablando desde el sentir propio. Para Scott (2004) es la pretensión de la hegemonía del poder e ideológica en dar otras pretensiones a las luchas de los pueblos y nacionalidades en lo que explica lo siguiente:

...el concepto de hegemonía sea el supuesto implícito de que la incorporación ideológica de los grupos subordinados necesariamente reducirá los conflictos sociales. Sin embargo, sabemos que cualquier ideología que pretende ser hegemónica debe, en efecto, hacer promesas a los grupos subordinados explicándoles por qué un orden social específico también les conviene. Una vez hechas esas promesas, queda abierta la puerta para los conflictos sociales. (Scott. 2004. 104)

Dentro del programa de análisis político mencionado anteriormente, la catedrática Natalia Sierra (2019) analizando no solo los hechos políticos ocurridos en los levantamientos de los pueblos y nacionalidades del Ecuador sino como es el concepto de ver a los Runakuna (indígenas) en el campo de la irrupción de la hegemonía política, Sierra (2019) afirmaba que:

“...cuando los sectores populares (indígenas) se pronuncian, las elites gobernantes les tiene que hacer caso, creo que debemos dejar en claro que nosotros como ecuatorianos, que entender ¿de dónde viene nuestra fuente principal a nivel de la identidad cultural? O sea no se puede permitir, aquí, pensar que el mundo indígena es un sector al cual el Estado o ciertas elites, les están dando ventajas, caridades, yo rechazo del asambleísta, cree que la republica a sino generosa, por favor el mundo indígena, aquí es el dueño de estas tierra, quizás aquellos que se consideran más blancos, deberían agradecer a estos pueblos, de habernos acogido.” (Rojas, Políticamente Correcto, 08/12/2019)

Ante esta reflexión, desde un sector no runa (indígena), que han visto desde lejos, que han desconocido la realidad del conocimiento runa, la filosofía y la cosmovivencia de los pueblos, son quienes han expuesto las ideas de “Deuda Histórica” como una medida de reconocer los desplazamiento y ocultamiento social y cultural, aunque las luchas de los pueblos siempre han estado presentes, pero a la vez minimizados como un reclamo o demanda popular. En sentido de “Compensación” visto como un acto de caridad, de beneficencia hacia los sectores “oprimidos” o “subordinados”, donde el pensamiento es mirar en inferioridad no solo como pueblo en la estructura social – económica, sino también académica y epistémica, de creer que los conocimientos del Runa todavía falta madurar y de certificar su experimentación como un aporte válido hacia la sociedad. Scott (2014) sostiene ante esta realidad de conflicto social en lo siguiente:

Cada vez que un eufemismo oficial logra imponerse sobre otras versiones, discordantes, los subordinados aceptan explícitamente el monopolio del conocimiento público que ejercen los dominadores. Puede ser, por supuesto, que los subordinados no tengan otra opción; pero, mientras no sea cuestionado abiertamente, ese monopolio no tiene "que dar explicaciones", no tiene que "darle cuentas a nadie". (Scott. 2004. 79)

En definitiva, los hechos de reconocer la existencia de conocimiento de los pueblos y nacionalidades en Abya Yala, en Ecuador y sobre todo del pueblo Cañari, trae al debate como el conocimiento runa afronta posiciones, referencias. Donde la hegemonía del poder y del conocimientos de grupos elites, gobernantes y del sistema que impera en la sociedad, solo materializan lo único, lo universal, lo uniforme; frente a esto las luchas utópicas de descolonialidad e interculturalidad, siguen su lucha, porque el enfrentamiento ante los discursos políticos, filosóficos de dominación dan a florecer que no se supera ciertos “ismo”

en la sociedad, sigue el “racismo” “colonialismo” “eurocentrismo” “nacionalismo” y sobre todo un disfraz de un discurso de “indigenismo”. Esto hace que la propuesta del diálogo con los otros conocimientos nos puede contribuir a la construcción de nuevas realidades cognitivas para lo educativo.

“Por eso otro mundo si es posible, eso estas diciendo en su propuesta, no es que epistemología es de Europa hay que centrar en eso no, nosotros tenemos nuestra epistemología, nuestra filosofía, nuestro pensamiento y mucha de las veces estamos practicando, acaso estamos soñando, no estamos soñando.” (A. Quinde, comunicación propia, 15/12/2019)

En el proceso de resistencia y de reivindicación de nuestros pueblos y nacionalidades, la lucha que ha mantenido el Runa Cañari, se ha dirigido hacia una la utopía y la perseverancia de continuar en el desarrollo de su conocimiento cósmico – natural – humano, el mismo que le ha permitido afrontar acciones positivas de encuentros y construcciones de nuevos desafíos sociales, culturales y educativos, pero, a la vez, lo negativo que apaña el desarrollo, son las restricciones, discriminación y ocultamiento de la “sabiduría” que posee el runa cañari. Sin duda, unos de los productos del colonialismo o neocolonialismo que persevera en las relaciones sociales es el racismo como una dominación y hegemonía, el mismo que causa una tensión entre superior e inferior.

Para entender esta dominación y hegemonía, entra en el debate, Guillermo Rochabrun (2014) examina que el racismo integra una herencia colonial dentro de lo intangible, inmutable y enraizado donde no se ve el poder ser erradicado en los diversos espacios de relación social. A lo que, Nelson Manrique (2014) crítica que:

El racismo cumple una función decisiva en la legitimación de las exclusiones, pues ‘naturaliza’ las desigualdades sociales, consagrando un orden en el que cada uno tiene un lugar inmutable, en tanto éste no aparece con un origen social sino anclado en la inmutable naturaleza. (p 68)

Para concluir con el racismo desde lo exterior, De la Cadena (2008) sostiene que, se evidencia en las relaciones actuales un “racismo flexible” dentro de la agencia social y la acción social, que hace que se naturalice en la sociedad y se lo vea como común en las relaciones culturales, educativas. Cabe subrayar que la lucha contra el racismo se vuelve una batalla imposible, ya se constituye una semilla de lo colonial que sigue en la relación social, puede acabarse por

más luchas que se hagan ya que existe un menosprecio a lo inferior. Como lo enuncia Menéndez (2018) que:

Por ende, la cuestión no radica exclusivamente en investigar y denunciar los racismos de todo tipo, sino en tratar que las concepciones, actitudes y prácticas racistas sean excluidas de nuestra vida cotidiana, la cual asegura la continuidad-discontinuidad de los racismos. Y no sólo porque en nuestras sociedades se mantiene un sustrato inconsciente racista no reconocido como tal, sino porque en la misma persisten o se desarrollan procesos económico/políticos e ideológicos que pueden desencadenar racismos de diferente tipo. (p. 121)

En nuestro país al ser considerado desde la Constitución como un país de relación intercultural y plurinacional, donde se reconocía la diversidad étnica, se pensó que el desarrollo intelectual, académico avanzó en nuestra sociedad para superar discriminaciones, marginaciones y sobre todo el racismo, que desde la época colonial, y más evidente en los tiempos de la república, donde el maltrato a la sociedad pobre desde lo económico y social como eran: mestizos – campesinos, artesanos – indígenas, afrodescendientes, entre otros.

Este avance en nuestro país, de inculcar a ser una “ciudadanía intercultural” los invisibilizados, llegó a los espacios de los medios de comunicación: radio, televisión y periódicos, en diversos horarios – muchos de ellos en horas o secciones de muy poco interés– pero se trató de reconocer a un país diverso, plurinacional e intercultural, donde se visibilizaban a los pueblos y nacionalidades, afrodescendientes y el pueblo mestizo desplazado. Este hecho histórico y significativo para el conocimiento de nuestros pueblos y nacionalidades y en especial a lo cañari como un espacio para dar a conocer lo que guardan celosamente las comunidades, como desarrollan sus propias prácticas epistémicas, pero lo lamentable que, desde un interés político hegemónico, estos reportajes desviaban el sentido propio de pertenencia del conocimiento runa cañari, y se lo interpretaban, o trasladaban con redacción y concepción “folclórica”, donde se desconceptualizaba las voces y sabidurías de nuestros pueblos y nacionalidades.

En este empeño de reconocer la diversidad cultural como un ente de mejorar la calidad de vida socio-cultural, Rochabrun, Drinot y Manrique (2014) exponen que:

La diversidad cultural es uno de nuestros principales orgullos, pero ha sido al mismo tiempo un reto muy complejo, pues ha convivido con instituciones, ideologías, normas y hábitos que la han puesto en cuestión. Por ello, aún hoy, nos cuesta reconocer en la pluralidad un componente de nuestra vida en sociedad y una realidad que debe ser tomada en cuenta por el Estado al gestionar y garantizar derechos. (p. 08)

El Estado ecuatoriano ha buscado de una manera u otra, hacer y ser un Estado Intercultural de derecho, pero, las ambiciones políticas de la hegemonía y élite del poder económico que domina las estructuras del Estado y establecen nuevas formas de neocolonización al pueblo, deslegitimizando la lucha de reivindicación social, aunque existe otro sector de las élites dominantes que buscan apropiarse de las luchas históricas, de devolver a través del discurso de la “deuda histórica” con los desplazados, nuevas formas de convencer desde lo político a los ámbitos: económicos, sociales, educativos desde la llamada “compensación social”; Silvia Rivera (2010) desde la experiencia boliviana fundamenta que:

Las demandas y frustraciones campesinas de los últimos veinte años tienen como telón de fondo a tenaces procesos de erosión de la ciudadanía, degradación de la base de recursos y deterioro inédito en los términos de intercambio rural-urbanos. De otro lado, mientras los movimientos han vivido un largo período de fragmentación, las élites reformistas han buscado rearticularse apropiándose de los discursos de reivindicación étnica de los movimientos sociales indígenas. (Rivera, 2010, 33)

Desde nuestra propia experiencia, Rosa Sisalima nos comenta que:

...duró todavía, claro que se ha conquistado una buena relación, ya no existe los amos, ya no hay los castigos, ya no hay los mayordomos, pero en cambio hay las leyes que aparentemente nos estamos dando la mano, nos estamos abrazando, pero con las leyes nos estamos pisoteando, sentimos todavía pisoteados, esta liberación esta duro todavía, para mi no hay un cambio, claro entre nosotros, entre hermanos a lo mejor, un poco nos conectamos pero hay mucha gente que no conoce desconoce y hay que trabajar que escuche y que tenemos que luchar en unidad.” (R. Sisalima. Comunicación Propia, 31/12/2019)

En nuestro proceso de lucha reivindicativa por los derechos, autonomía y soberanía de los pueblos y nacionalidades se ha visto como una separación del Estado gobernante, donde la impronta de lo intercultural y de lo plurinacional no es comprendida o simplemente no encaja

en la estructura ya neocolonizada. Pero, aquí me detengo a un análisis muy corto con los hechos recientes del 2019 donde se experimentó en el país un hecho violento donde el Estado por buscar beneficios económicos, afectó con sus medidas a los más pobres, evidenciando así, no solo una violencia física de la policía y ejército, sino, una violencia psicológica y epistémica a los “oprimidos” o “invisibilizados” entre ellos a nuestros pueblos y nacionalidades. Estos hechos sociales – políticos, donde el levantamiento de los pueblos y nacionalidades se volvió a revivir con la misma fuerza de los anteriores como de los años 1990²⁵ (Levantamiento Indígena), 1942²⁶ (Levantamiento con Dolores Cacuangue y Tránsito Amaguaña), 1920²⁷ (Levantamiento de la Sal).

Del levantamiento de octubre del 2019, no solo se vio el descontento social, sino resucito herencias coloniales que subsisten en las élites económicas, en la hegemonía del poder político, y el poder de la comunicación social; estos acreditaron el racismo y sus ramificaciones de la discriminación y marginación. Cuando se pensaba que el reconocimiento de la interculturalidad como el puente del diálogo entre la diversidad cultural del país, la construcción de un Estado de respeto, la medidas económicas y políticas, destrozaron esa construcción “Utópica”.

Desde los llamados “líderes” de las oligarquías y elites dominantes se evidenciaron palabras y términos racistas que incendiaron los ánimos de los manifestantes y en especial al pueblo aludido como fueron las nacionalidades indígenas. Uno de ellos, Nebot al utilizar los calificativos de: “vándalos” “destructores” y sobre todo de la palabra ¡váyanse al paramo! Este discurso causó indignación y sobre todo la evidencia de como los dominantes ven con menosprecio a los “oprimidos”. Desde la plataforma política su discurso opresor hacia una demanda política y democrática estable del instante, se vio opacada por las apreciaciones racistas que buscaron imponer la hegemonía dominante del poder político y económico.

²⁵ Primer Levantamiento, donde los “Indios” estaban organizados después de un proceso de concientización y formación política – humana de la CONAIE y otras organizaciones indígenas, afrodescendientes como mestizas, se realizó desde el 28 de mayo al 04 de junio de 1990, donde el Ecuador sintió la fuerza de los pueblos y nacionalidades.

²⁶ Levantamiento protagonizado por los kayambis y liderados por Dolores Cacuangue y Tránsito Amaguaña, dio lugar la primera organización como fue la FEL.

²⁷ La provincia del Azuay en los años de 1920 hasta 1925, vive un levantamiento de los cañaris (indios) de las parroquias rurales de los cantones de Paute, Gualaceo, Sigüig, Cuenca, Giron, por el rechazo a las medidas impuestas para celebrar los 100 años de emancipación política de los españoles.

Los medios de comunicación son parte del presente racismo que emana el odio y el resentimiento hacia los pueblos, uno de ellos diario El Expreso que en el titular de su portada del 11 de octubre del 2019 expresaba: “*El país camina a la calma, los indígenas, a la violencia*” y su contenido en referencia a un supuesto secuestro y aterrizaje por las demandas de la dirigencia en derogar un decreto perjudicial al pueblo. Lo lamentable, es ver como este hecho dejó lecciones de los aspectos neocoloniales, indiscutibles los rasgos del racismo en un país donde la interculturalidad es parte de la construcción de un nuevo Estado, pero cuando hay aspectos de interés político – económico, estas construcciones de un proceso de reivindicación son opacadas.

Dentro de este análisis, Silvia Rivera (2010) desde las luchas por demandas de derechos y resistencias de los pueblos, expone su crítica al discurso y a los planteamientos hegemónicos, estableciendo que:

Pero también, en todas las fases de lucha contra las dictaduras y la apertura democrática, las demandas campesinas generan en las élites un virulento rechazo, luego un instintivo reacomodo del discurso y finalmente un hipócrita despliegue de alianzas tácticas y gestos prebendales, que buscan tan sólo escamotear, neutralizar y desactivar estas demandas. Pero si esto no se consigue, sale de nuevo a la luz la estrategia represiva. De este modo, la dinámica de la exclusión vuelve a imponerse, por las buenas o a la fuerza. Este es el paradójico resultado del arcaísmo de los poderosos, que convocan a los subalternos al festín de la democracia, pero sólo para repartir palabras huecas, a cambio del pongueaje político y la lealtad clientelar. Las movilizaciones del presente nos muestran que el intento de convertir a las masas campesinas y urbano-populares en minoría política y en cifra electoral, está siendo abiertamente resistido, y surge de nuevo a la palestra la cuestión de los derechos indígenas como derecho de mayorías, y la articulación de las dimensiones de clase, étnicas y nacionales en un abanico inclusivo, en una suerte de nación de los de abajo, que quiere sacudirse la camisa de fuerza de estas élites parásitas y autoritarias. (Rivera, 2010, pp 66 – 67)

Ante lo enunciado, los discursos y calificativos planteados sobre un levantamiento donde se escucharon palabras como: vándalos, zánganos, del páramo, llevó a sentarse al final una mesa de diálogo entre el Estado hegemónico y el pueblo demandante protagonizado por los pueblos y nacionalidades, se comprobó allí la diversidad cultural, más no, lo intercultural de la opinión y la construcción del conocimiento para un nuevo modelo político, económico,

educativo y cultural, que provenía desde la experiencia de vivir en territorios ancestrales de relación social – natural – social que busca la armonía y el respeto; más bien, fue la mesa de demandas por los castigos que desde el Estado evidenció con violencia armada hacia a los pueblos y nacionalidad, por lo que se exigía el cese de la violencia.

Retornando a la cuestión de lo intercultural como crítica a la deuda histórica donde la reivindicación, resistencia son componentes de demostrar los otros conocimientos que aportan a la “Ecología de Saberes” como lo plantea De Souza (2010), de este abanico de conocimientos que buscan alternativas a los modelos del sistema ya encarnados. Allí el conocimiento Runa Cañari desde su cosmovivencia natural – cósmica – humana, generan las alternativas en conjunto con los otros pueblos y nacionalidades, estas se demostraron cuando la propuesta presentada por los protagonistas del Levantamiento del 2019, con un “nuevo modelo social – económico” es posible frente a los intereses neocoloniales.

Aquí entra en debate, si nuestro conocimiento puede estar al nivel del “Eurocéntrico”, “Occidental” y “Neocolonial” – una nueva forma de colonización desde la segunda guerra mundial por los imperios reinantes – como es el conocimiento científico, lo que se pudo observar ante los hechos del levantamiento es la propuesta de un nuevo modelo político y económico que recoge las experiencias de nuestros pueblos y nacionalidades desde los principios y valores, que se lo concreta en el “*Sumak Kawsay*” como “Armonía del Buen Vivir”, en la cual esta propuesta expresa que:

Por modelo económico plurinacional y orientado al Sumak Kawsay, nosotros entendemos todas las condiciones sociales, institucionales y productivas que permitan generar bienestar para todos y todas en condiciones de justicia social, equidad, redistribución y respeto a los derechos de la naturaleza, derechos colectivos y derechos humanos. (Parlamento de los Pueblos, 2019, p. 03)

Somos una sociedad plurinacional que genera oportunidades todos los días: campesinos, indígenas, obreros, microempresarios, empresarios, trabajadores autónomos, estudiantes, mujeres, profesionales, jóvenes, en fin, toda la sociedad, crea diariamente una riqueza que, lamentablemente, no se distribuye de forma justa. Nuestra propuesta de una alternativa al modelo económico que se presenta a continuación plantea que la riqueza que es creada por todos los ecuatorianos sea distribuida de forma equitativa y que nos permita construirnos

como una sociedad libre, justa, democrática, participativa y que resuelve sus conflictos desde el diálogo, la paz social y la búsqueda de consensos. (Parlamento de los Pueblos, 2019, 06)

Una visión plurinacional de la economía implica comprender al sistema económico como un sistema complejo y en el cual los principios de relacionalidad inherentes a la cosmovisión indígena, son importantes para una transición desde una visión capitalista y orientada exclusivamente en el crecimiento económico, hacia una nueva forma de relación entre la sociedad, la naturaleza y la producción, de tal manera que se puedan mitigar de forma real los efectos del calentamiento global y se pueda detener la pérdida de biodiversidad. Una comprensión desde la complejidad y la relacionalidad nos permitirá elaborar políticas públicas más coherentes, más éticas y humanas. También nos permite comprender que hay otras instituciones económicas como la reciprocidad o la complementariedad, y sobre todo una economía comunitaria. (Parlamento de los Pueblos, 2019, 07)

Esta propuesta como muchas otras, que nace desde un sentir colectivo, pero lo lamentable es que queda como un documento entregado oficialmente al Estado, no posee validez científica, de parámetros comprobatorios, de cognitividad educativa y académica occidental, neocolonial; la propuesta no puede aplicarse ya que no encaja en el sistema y orden establecido. Tomando a esta propuesta como ejemplo de resistencia y reivindicación social de nuestros pueblos y nacionalidades, la lucha es muy asimétrica; el poder hegemónico y colonial busca empoderarse de cada uno de los conocimientos y obstaculizar las propuestas alternativas, que desdibujan lo decolonial, lo intercultural y lo plurinacional.

Esta propuesta macro, que se inspira en el complemento del “*Sumak Kawsay*”, desde el sentido de pertenencia, desde la acumulación de la experiencia del conocimiento Runa y desde lo Cañari son las diversas etapas y ciclos que ha transcurrido. Como se habló en el anterior capítulo sobre la relación del conocimiento runa cañari, las propuestas políticas educativas que se han formulado, han entrado desde la perspectiva decolonial e intercultural, donde se abra una nueva forma de ser, pensar y hacer en lo interior y exterior del manejo comunitario del Estado. Para Maldonado (2010) estas nuevas propuestas surgen desde un nuevo despertar de los “Runakuna –Seres Humanos” en general por una alternativa de vida, pero que falta mucho por conocer e investigar de sus aportes y fundamentos, por lo tanto sostiene que:

Hay una ruptura epistemológica que permite formular una propuesta genuina, pero también hay que resaltar que poco se conoce sobre el pensamiento y los saberes de los pueblos indígenas; y ello evidencia la ausencia de un diálogo intercultural. Pero esto ya es un inicio y eso es importante. El esfuerzo que ahora tenemos que hacer todos es generar este diálogo intercultural.

Es necesario alertar, en esta parte, que hay un riesgo si no tenemos en cuenta la interculturalidad. El riesgo consiste en que se adopte un término, una categoría de los pueblos indígenas y se lo vacíe de contenido para llenarlo de un contenido extraño que sea funcional al sistema. (Maldonado, 2010, 198)

Este re-pensar, re-valorar y re- aprender de las sabidurías, fundamentos epistemológicos de nuestros pueblos y nacionalidades, no se encamina en folclorizar, minimizar, sino proyectarse en una sociedad global de interculturalizar, pero de decolonizar, decodificar, desaprender y alimentarse de lo alternativo. El dirigente histórico y académico, runa Saraguro, Luis Macas (2010) expone su posición frente a este diálogo de la nueva construcción, enfatizando:

Sin embargo, ante la presencia agresiva de las estructuras coloniales, el sistema político y el modelo de acumulación capitalista, las naciones originarias luchamos por la vigencia plena de nuestra matriz civilizatoria, el sistema comunitario. Reafirmamos nuestra lucha como actores sociales y políticos, desde nuestras propias organizaciones, a partir de la existencia como civilizaciones milenarias y la necesidad de nuestra continuidad histórica, como parte fundamental de la lucha de todos los pueblos. De modo que, no hacemos el simple ejercicio superficial del corporativismo o el “folclorismo” que nos atribuyen desde la visión eurocéntrica, colonial y discriminatoria. (Macas, 2010, 182)

Por lo tanto, en este proceso, reconocemos que en lo exterior las cargas coloniales y neocoloniales, desde las perspectivas del “Eurocentrismo” dominan y controlan el sistema mundo, allí la lucha por vencer las estructuras desde los procesos de resistencia y de reivindicación. Un proceso de reestructurar el pensamiento colonial que se opinaba y se conceptualizaba al “otro” como un ente sin pensamiento y conocimiento, como lo asevera De la Torre (2010) quien sostiene:

En el mejor de los casos, las burdas conclusiones de muchos antropólogos terminaban por decir que éramos simplemente “pueblos testigos” de un pasado que ya no volvería o que

éramos culturas ‘fósiles’ o comunidades campesinas arrinconadas en zonas remotas. En suma, convertidos en poblaciones invisibles, desprovistas de palabra y por ende sin protagonismo social, cultural y peor, económico, es en donde apenas intermediaban la comunicación entre el estado y los pueblos indígenas aquellos ventrílocuos.” (De la Torre, 2010, p 13)

Este re-pensar, re-aprender y re-vivir el conocimiento runa Cañari, no solo es un re-conocer de un pasado histórico, sino de recobrar energía y sabiduría para fortalecer el crecimiento cognitivo de nuestros pueblos, de saber que el futuro depende del presente pero incide el pasado en este proceso del “Paradigma *Trikramuy*” de los cañaris. Como lo asevera Antonio Quinde diciendo:

“Entonces allá queremos regresar, eso es la libertad, eso es la autonomía. Nosotros no tenemos que luchar únicamente por asunto político, económico, no pues, nosotros tenemos que luchar por todos los derechos y principios filosóficos, que el pueblo tiene, si eso es posible.” (Comunicación propia, 15/12/2019)

Ya que la construcción de nuestro conocimiento y el fortalecimiento de establecer el diálogo intercultural – pero que debe ser re-pensado – como la oportunidad de una decolonización del pensar, ser, hacer y sentir. Para Luis Macas (2010) es comprender no solo como una posición o ideología política, sino como una filosofía y relación de vida para todo el mundo desde el principio general andino – cañari “*Tukuymi Kawsay*” que sostiene:

Para una verdadera comprensión del Sumak Kawsay es necesario pensar desde nosotros, desde la descolonización, y no desde el pensamiento colonial, desde sus paradigmas. De modo que sólo la resistencia y la lucha por la descolonización del pensamiento nos han conducido a un rompimiento de la visión única del paradigma occidental. Por lo que creemos que se viven momentos de ruptura del mito de la universalidad del pensamiento, de una sola ciencia, de un solo modelo de vida, de la verdad única del conocimiento, de la cultura homogénea y de la existencia de un solo sistema económico global e irrefutable. (Macas, 2010, 188)

Con la aseveración anterior, significa que los aportes alternativos como del conocimiento runa cañari, tendrán primero que decolonizar en su interior cargas coloniales y neocoloniales que inferiorizan su identidad, su sentido de pertenecía; cargas coloniales que no enfatizan una superación y un empoderamiento, como lo crítica Aníbal Quijano (2000) todavía nuestro

pensamiento se lo relaciona como incivilizado, ya que lo colonial expone desde un conocimiento dominante y postrando a los “otros” como no europeos de un modo de inferioridad o simplemente primitivo; esto implica proporcionar un “viraje” para enmarcarse en la reivindicación epistémica total, donde el compromiso sea global de nuestras comunidades. Un nuevo proceso de lucha es la decolonización interna y externa para que el conocimiento Runa Cañari puede engranarse como un conocimiento valorado y aprehendido no solo como sabiduría ancestral, sino como un conocimiento válido de crítica, experimentación y sobre todo de fundamento epistémico, que proviene desde su soberanía cognitiva.

3.3 Proceso de decolonización en los pueblos andinos

Teniendo en cuenta que, el conocimiento cañari se interrelaciona desde una perspectiva de alternatividad al conocimiento científico, eurocéntrico, occidental que domina los diversos campos educativos, económicos y políticos. De allí que es, entender desde la descolonialidad no solo de ideas sino de propuestas que se enmarcan con la realidad de racismo, marginación y discriminación que buscan dar una compensación y reconocimiento de una “Deuda Histórica”. Que no se va a poder rectificar, sino que, puede incidir como agentes hegemónicos de dominación llevando a un egoísmo científico, la ideología de la individualidad, el acaparamiento y la substracción de sus investigaciones que son el fruto de otros conocimientos. El conocimiento Runa Cañari y los otros conocimientos de nuestros pueblos y nacionalidades no solo pueden generar un diálogo o una propuesta, sino que puede alternar la modernidad y el capitalismo desde un sentido comunitario de vida.

Pero, para este proceso de decolonización, los pueblos y nacionalidades provienen de una lucha en contra de un sistema impuesto de ser “Objetos Políticos” a ser “Sujetos Políticos” en los últimos tiempos. El cono sur desde los años 1940 hasta la actualidad los pueblos han tenido que sortear la suerte de pasar diversos procesos de conceptualización que nos llevó a pasar procesos de reflexión y concientización como parte de la reivindicación y resistencia. Desde los procesos de “indigenismo” como parte de que un grupo de mestizos unidos por las causas del “indio” sean la voz de un sector dominado que necesitaba, desde la perspectiva de los invisibilizados, que “alguien” les dé hablando, así este proceso se llenó de una

reivindicación a medias y muchas veces aprovechado por la situación política. Este proceso que tuvo como clave para la constitución de la salida a una esclavitud colonial que fue la hacienda donde los procesos de ayudar al “indio” en ser un “Sujeto Político” llevó procesos acompañados desde la ideología del socialismo y comunismo como alternativas contrarias al capitalismo y colonialismo.

Serán años de mucha lucha por una posición sociopolítica, pero llegará el tiempo de 1972 donde acompañados por una Iglesia Católica que pensaba por los desposeídos y se insertó en ser acompañante en un despertar significativo para los pueblos y nacionalidades, claro desde el famoso pensamiento de compensar y ser solidarios de la “deuda histórica” que provenían. 1972 nace en Chimborazo una de las provincias con mayor presencia de “indígenas”, pero de un maltrato histórico, social y cultural la organización histórica “Ecuarunari”, como lo sostiene Yaku Pérez (2019) que:

En 1972 fruto de la resistencia al modelo colonial hacendario expresado en la “santa” trinidad: “iglesia, hacienda y gobierno”, al intensificarse las luchas contra el acaparamiento de las tierras por los hacendados, el incumplimiento de la ley de Reforma Agraria (1964) y la muerte y el ejército para sofocar las movilizaciones, llevó a la articulación del movimiento indígena de Cañar, Chimborazo, Tungurahua, Cotopaxi, Pichincha, Imbabura, Esmeraldas y otras; y, el 4 de junio de 1972, en un congreso con 250 delegados, en la antigua hacienda, ahora Comuna de Tepeyac, provincia de Chimborazo emerge el Ecuador Runakunapak Rikcharimui ECUARUNARI. (Perez, 2019, 165 – 166)

El surgimiento de “*Ecuador Runakunapak Rikcharimuy*” o “Despertar del Ser Humano Ecuatoriano” comienza un trayecto de re-pensar en lo indígena que comenzó a tener una posición política de reflexión y crítica desde lo interno del Runa así como, a la vez, desde lo externo en su relación, como lo sostiene Regalado (2014):

Entorno a la fundación del Movimiento Nacional Ecuador Runacunapac Riccharimui ECUARUNARIC en 1972, es posible delinear dimensiones en el espacio comunal y lo político en ámbitos rurales de la sierra, así como destacar marcos de acción colectiva, varios de los cuales pasaron a presentar nuevos contenidos y orientaciones.” (p. 145)

La preocupación por estudiar lo “indio”, lo “indígena” o lo “runa” es comenzar a escarbar desde estos tiempos en su conocimiento, desde lo externo que será sus formas de vivir el

espacio comunal, defensa de la naturaleza que está muy ligado con el tema de la “Pachamama” – término muy tergiversado – y su relación cosmos – natural. El nacimiento de la “Ecuarunari” como organización empieza a ser el análisis del “otro”. Como lo sostiene Ariruma Kowii (2013) que:

Estudiar y conocer a fondo la mentalidad del otro constituía un dispositivo determinante para comprender los mecanismos que se debían utilizar para someter física y psicológicamente a una población; por esa razón, se puso especial énfasis en el estudio de la idiosincrasia indígena, en el estudio del ser y de su entorno, una suerte de reconocer el tiempo y el espacio en que se desenvolvía el sujeto para poder acorralarlo y someterlo. (Kowii M. 2013, pág. 91)

Pero este despertar del Runa no solo ayudó al tema organizativo sino a un tema de re-pensar como pueblo, como comunidad, como seres humanos, que para Tayta Antonio Quinde, dirigente cañari y el primer presidente de esta gloriosa organización sostiene que:

“Claro por ejemplo al entender el “Runa” y es la humanidad allí está el todo de cómo entender un ser persona, que trata de pensar, trata de filosofar, trata de tener un conocimiento, la ciencia, y todo eso, entonces eso podría o aportar mucho yo diría así. Por ejemplo el “Ecuador Runakunapak Rikcharimuy” eso escogimos en la asamblea general, mediante el trabajo de grupos, allí escogimos, claro porque todavía en esa época, no estábamos preparados como hoy, para seguir investigando, para seguir observando, para seguir entendiendo lo que nosotros somos. Por eso, claro valió y salió en vez de decir lo indios cañaris, los indios otavalos, todo eso, salió la palabra “Runa”, en ese sentido un poco aportamos ya para que los pueblos y nacionalidades vayan tomando la importancia de su conocimiento.” (A. Quinde, Comunicación Propia, 15/12/2019)

Luego vendrán procesos de lucha por una educación intercultural bilingüe, de soberanía alimentaria, de salud y sobre todo de conocimiento, pero, trascendente, es ubicar la palabra Runa desde una construcción decolonial, y su aporte al conocimiento desde lo Cañari, ya que el confundirlo entre lo indígena o lo indio, ha llevado a ser menospreciado en las propias comunidades y lo peor a ser folclorizado en lo urbano, en la relación blanco – mestizo.

El proceso que continúa es el descolonizar, aspecto de una corriente de repensarse, de rehacer conceptos coloniales o neocoloniales que nos encierran, y que atrae problemas en el debate social, el colonialismo impregnado en lo más profundo del ser humano, a desvalorizado o se

ha convencido en desvalorizar al “otro”. Para Mignolo (2005) su crítica radica en la cuestión filosófica argumentando que:

...ese problema filosófico en las relaciones de poder y, particularmente, en un tipo de relación de poder, la «colonialidad de poder», es decir, la apropiación imperial de la tierra, la explotación de la mano de obra, el control financiero, la autoridad, el control de la sexualidad y el género y del conocimiento y la subjetividad. La idea de «descubrimiento» es la versión imperial, dominante, de los hechos (la versión que se convirtió en «realidad», la dimensión ontológica de la historia que combina los hechos con la interpretación que se hace de ellos), mientras que la idea de «invención» abre una puerta a la posibilidad del saber decolonizador. (Mignolo, 2005, 57)

Claro que desde una posición política colonial existe toda una crítica a lo colonial que se enraíza en los aspectos del ser, pensar y hacer, pero esto iniciaría desde el volver a repensar en la democratización del espacio político, académico y social; ya que en los últimos tiempos estos espacios desde lo “Runa” se ha podido acceder gracias a la lucha de reivindicación social, pero que siguen siendo obstáculo en la oportunidad de construir otras posibilidades o alternativas de sociedad. Anibal Quijano (2000) el fundante del pensamiento decolonial asegura que:

Primero que nada, esa democratización hubiera implicado, y aún debe implicar, el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las razas, o más propiamente entre grupos y elementos de existencia social europeos y no europeos. No obstante, la estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. (p. 237)

Desde la propuesta de Quijano (2000) en volver a repensar la democracia en una participación plena, en donde los “otros” puedan ser protagonistas, pero el poder político en todos los ámbitos no abren el espacio para que los “otros” puedan acceder, como lo critica Silvia Rivera (2010) que sostiene: “...cómo el sistema político se estremera cada vez las propuestas de soberanía y de una ciudadanía plena y descolonizada, salen a la luz en la eclosión de demandas indígenas y populares.” (Rivera, 2010, p 66).

Esta corriente de decolonialidad o descolonización nos lleva ver contradicciones desde los ámbitos de posesión social, ya que desde el lado del “otro” oprimido, invisibilizado y a la

vez “folclorizado” es un espacio de recuperar el tiempo de dominación y a la vez de desconceptualizar ideas o ideologías sobre los “otros”. Mientras que desde el lado de lo “superior”, de las elites, desde la hegemonía del poder, es un espacio de atentar la estructura social, es dar “rienda suelta” a demandas que no poseen base social, y que se lo critica por ser “caprichos” de un sector que se lo debe contentar con paternalismos políticos en sus lugares de enunciación.

Desde el libro de la “Sociología de la imagen” que sostiene Silvia Rivera (2015) expresa como debemos trabajar por la descolonización en nuestros grupos: “La descolonización de la mirada consistiría en liberar la visualización de las ataduras del lenguaje, y en reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales.” (p. 23). Es decir, volver a reconceptualizar términos que poseen rasgos coloniales, como por ejemplo: Caballero, significa ser hombre, ser de clase alta o baja o es una expresión de cortesía; esta palabra que posee carga colonial, se lo expresa desde una imagen de ser aquella “persona” bien vestida, educada y por lo tanto de ser culto en su relación social, allí la pregunta ¿un *Runa* puede ser caballero? Esta expresión si un *Runa* puede acceder a estas expresiones nos lleva a repensar nuestras formas de relación social.

Desde el debate de Silvia Rivera, en descolonizar el ser con el pensar, nos lleva a poseer otras formas de hacer, allí pues lo *Runa*, es primero dejar a lado términos coloniales que le han marcado desde la discriminación, marginación y racismo, de ver lo *Runa* como lo peor, despreciado, lo incivilizado, en plantearlo, ahora como el generador de conocimiento como el poseedor de una nueva sociedad.

Partiendo desde la propuesta de la Epistemología del Sur De Souza (2010) plantea el autor en argumentar lo siguiente sobre descolonizar:

Descolonizar a partir de una epistemología del Sur significa des-pensar la naturalización del racismo (el racismo justificado como resultado de la inferioridad de ciertas razas o etnias y no como su causa) y denunciar todo el vasto conjunto de técnicas, entidades e instituciones que lo reproducen: los manuales de historia, la escuela, la universidad (lo que se enseña, quién enseña y a quiénes enseña), los noticieros, la moda, los barrios cerrados, la represión policial, las relaciones interpersonales, el miedo, el estereotipo, la mirada de sospecha, la distancia física, el sexo, la música étnica, las metáforas y chistes corrientes, los criterios de lo que es

bello, apropiado, bien pronunciado, bien dicho, inteligente, creíble, la rutina, el sentido común, los departamentos de relaciones públicas o de reclutamiento de empleados, lo que cuenta como saber e ignorancia, etcétera. (De Sousa, 2010, p. 131)

Es decir, es dar un “viraje” de pensamiento o mejor dicho desvaciar los conocimientos obtenidos desde la carga colonial y volver a pensar desde el sentimiento del “otro”, desde el conocimiento del “otro”, este “otro” no solo pensado como indígena sino como el “desposeído” del acceso del conocimiento y sus alternativas. Lo que lleva a descolonizar es desde el conocimiento Runa Cañari, en repensar su sentido de pertenencia cultural, de volver a su conocimiento de relación natural – cósmico – ser humano, en otras palabras es un despertar del Runa y a la vez de volver de regresar de ser conciente que vive su “paradigma del Tikramuy”. Por lo tanto, es una lucha constante de su resistencia, soberanía y de reivindicación, como lo sostiene Pérez (2019) sobre la decolonización que:

La decolonización epistemológica obliga reconstruir toda la historia universal y el pensamiento occidental, a desalambrar, aprender a desaprender lo aprendido. Decolonizar es democratizar, desmercantilizar, descivilizar, desaprender, desobedecer es desdivinizar, desmitificar, es desidiotizar, desencadenar las mentes. (p. 65)

Desde lo cañari este camino no solo es un capricho de dejar a lado lo colonial que viene dentro de su cultura y que muchos de ellos son parte de la dominación interna, sino de tomar conciencia de que los pueblos y nacionalidades deben dejar a lado el colonialismo y neocolonialismo que no permiten superarse, pero a la vez, es una arma que desde el mundo neocolonial actual son un “cáncer” para el sistema, es decir alimentan desde dentro las propuestas alternativas, como lo sostiene Fanón (1952) desde su reflexión:

Aquí el nosotros es un mero conector de la pluriversidad de experiencias humanas en el mundo moderno/ colonial, lo cual significa patriarcal y racista. Lo cual significa también desprenderse de la hegemonía epistémica (en su diversidad posrenacentista y postilustrada europea) y de la homogeneidad ontológica, para construir conocimientos a partir de las experiencias y necesidades de la subalternidad epistémica y ontológica. (p. 325)

Este proceso nos lleva a plantear desde la descolonización, procesos de reconceptualizar o a la vez deshacer términos como indio, indígena, ya que estos términos son poseedores de colonialismo y neocolonialismo actual. En otras palabras, la descolonización o

decolonialidad consiste en repensar las acciones de relaciones sociales, educativas, políticas, económicas, entre otras.

...cuando hablamos de conceptos, descolonizar implica todo, reflexionar sobre el concepto, de-construir el concepto, des-hacerlo, analizar el concepto, mostrar que no esta diciendo lo que queremos, no cierto, entonces no puede haber un repensar y un decolonizar o un decolonizar y un repensar, claro porque son dos conceptos constitutivos que se construyen en el mismo acto de pensar. (A.Muyolema, Comunicación propia, 13/06/2019)

No pues, aquí lo que yo digo falta es descolonizar a la mente, lo que pasa es lo siguiente, vera ningún universidad ha tratado de investigar el conocimiento de la cultura del Abya Yala, entonces de igual manera ninguna universidad ha investigado el conocimiento del mundo andino, aquí juega el papel político, muchos de ellos, de la cultura occidental, no conviene a descubrir la realidad, ¿para qué? Para seguir dominando ellos, entonces eso es una cosa, la otra es que no hay una formación de los pueblos y nacionalidades con su política, con su concepto de la autonomía, nadie ha dado importancia ¿Por qué la Autonomía? La otra parte es que usted entiendo que la educación occidental sigue imponiendo su conocimiento ¿Qué escuela bilingüe, que universidad? Vuelo a decir no a investigado la filosofía nuestra, entonces no hay. (A. Quinde, Comunicación personal, 15/12/2019)

La necesidad de la descolonización en nuestros conocimientos, pensamientos es poder alcanzar no solo una libertad política como sucedió hace 200 años, sino una soberanía libertaria de poder acceder a una educación pluriversidad, de interaprendizaje; sobre todo, una educación que libere de conocimientos sumisos, sometidos y neocolonizados. Es decir, no solo vamos a descolonizar el conocimiento impuesto en nuestro pueblo cañari y andino. Partimos que la descolonización parte desde lo político como campo de acciones que merece ser captado por los “otros” como lo argumenta Prada (2014):

A partir de estos desplazamientos jurídicos y políticos, debe comprenderse que la descolonización no solamente es cultural; también implica profundas transformaciones institucionales y en los ámbitos de las relaciones de las comunidades, de las sociedades y de los pueblos con sus hábitats. (p. 73)

Una descolonización del poder es parte de un proceso de concientización de valorar lo propio, acceder que la gente propia, de gran valor humano sea los que dirijan lo político o gubernamental; en este caso Bolivia ha podido acceder a que un aymara como fue Evo

Morales sea un presidente del proceso decolonial, pero que lamentablemente es la ambición del poder político, tanto interno como externo que no valoraron a su propio hermano. Para Raúl Prada (2014) esta decolonización en el poder es una revolución política, sosteniendo que:

Se trata de una revolución indígena descolonizadora –si podemos utilizar la palabra revolución–, que significa no solo la incorporación de las cosmovisiones indígenas, o de los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios en la Constitución, o del criterio de una transición descolonizadora a cargo del Estado Plurinacional comunitario y autonómico. (p. 146)

En el caso ecuatoriano, pese a que constitucionalmente se llega a establecer lo intercultural o plurinacionalidad, no se ha podido aún tener la oportunidad de un presidente indígena o afro. Lo más lamentable es que su propia gente no apoye a sus propios candidatos y de esto las élites hegemónicas se aprovechan mediante el paternalismo, la demagogia política que siempre sale triunfante.

Volviendo a la decolonialidad, es un proceso de pensar desde los propios valores comunitarios, en el caso del Runa Cañari es tomar valores y principios de su “locus de enunciación” como es el Chakracentrismo, Runacentrismo y Runasofía, establecer los diálogos de interrelación descolonial. Mignolo (2005) en su discusión de lo decolonial que parte en América de la herida colonial, establece que lo decolonial pensando desde los propios pueblos, expresando que:

La diferencia fundamental está en el primer principio, «runa yachaikuna». «Aprender a ser» es un postulado esencial hecho desde la «herida epistémica» de la colonización del saber y el ser, pues se trata de un proyecto de educación superior orientado a la decolonización del saber y el ser en lugar de centrarse en la formación de expertos al servicio del Estado y las corporaciones para reproducir la colonialidad del saber y el ser. (Mignolo, 2005, 144)

Desde el postulado de Mignolo (2005) que toma una palabra del kichwa andino, para desde allí proponer un proceso de decolonización en los aspectos donde el colonialismo y el neocolonialismo son eficaces como es en el aprender. Aprender desde lo propio o desde el horizonte de los otros para comprender, analizar, criticar a la estructura de Estado – Nación, ser desafiantes a una estructura académica que ve a los conocimientos de nuestros pueblos

como “Sabidurías Ancestrales” y no como un proceso de aprendizaje no desde la acumulación de conocimiento sino ver desde el sentir para conocer. La descolonización parte desde repensar, rehacer tres aspectos que son: pensar, ser y hacer, el mismo que hace no solo perder un sentido de pertenencia en el mundo del Runa Cañari, sino que impone desde la imposición en la uniformidad y universalización de no ver lo diverso.

Partiendo que esta decolonización está en lo cognitivo, también este debe establecer una decolonización al sentir, ya que a los sentimientos buscan neocolonizar en fortalecer el individualismo y dejar lo común o el comunitarismo. Para Guerrero (2018), el sentir es parte del conocimiento cosmos – natural con el ser humano desde la parte andina, por lo que sostiene: “De ahí que el inicio de una lucha decolonial quizá sea el mirar, el sentir y el empezar a reconocer cómo la colonialidad atraviesa, primero, nuestras propias vidas, prácticas y discursos, no solo académicos, sino sobre todo existenciales.” (p. 32)

Desde el conocimiento del “Runa” este proceso de descolonización procede desde la unidad del sentir hacia la razón, un camino trabajado desde la conexión sentir, razonar y realizar que da como fruto los conceptos de: *Shuk Yuyay*, *Shuk Shunku*, es decir: “Un solo Pensamiento y Un solo Corazón”, es decir un dialogo permanente entre el pensamiento y un corazón, unido con el tiempo y espacio no solo para razonar del mundo, sino para comprender y sentir al mundo. Este sentir – pensar holístico y complejo se determina con la conceptualización del: *Shuk Makilla* y *Shuk Shimilla*; su interpretación es: “Una sola Mano y Una sola Lengua”.

Esta conexión cósmica – natural – humana consiste en un pensamiento, un corazón determina conocer la diversidad y hacer desde la unidad una mano y una voz de lucha por la resistencia, reivindicación, por su soberanía, autonomía desde la luz de la interculturalidad, por lo tanto, este complejo de ser uno solo en la diversidad, de llamar a la unidad entre una pluriversidad, de identidad de conocimientos, alimentará al conocimiento Runa Cañari a sostener su paradigma “Tikramuy” “Volver”.

Sin embargo, este proceso de decolonización o descolonización, no solo que ayuda a reivindicar el conocimiento, sino ayuda a realizar una justicia epistémica con los “otros” conocimientos que aún no se han atrevido a desafiar al conocimiento científico y neocolonial. Para Boaventura de Souza (2010) desde su propuesta de la “Ecología de Saberes” las epistemologías de los “otros” a abrir un horizonte de alternativas pero a la vez hacer justicia

con quienes son los guardianes de estos conocimientos como del Runa Cañari que resisten con fuerzas sobrenaturales, por lo tanto, su justicia cognitiva argumenta que:

Sin embargo, la lucha por la justicia cognitiva no tendrá éxito si se sustenta únicamente en la idea de una distribución más equilibrada del conocimiento científico. Aparte del hecho de que esta forma de distribución es imposible en las condiciones del capitalismo global, este conocimiento tiene límites intrínsecos en relación con los tipos de intervención en el mundo real que se pueden alcanzar. Estos límites son el resultado de la ignorancia científica y de una incapacidad para reconocer formas alternativas de conocimiento e interconectar con ellas en función de la igualdad. (De Sousa, 2010, p. 45)

Sin embargo, esta lucha no solo de una justicia social a una justicia cognitiva que nos lleva este proceso de descolonización, se podrá hacer realidad sin perder el horizonte de la diversidad que desde unirse en un solo bloque de resistencia; tomando la crítica de Silvia Rivera (2010) que sostiene: "...la descolonización no puede ser sólo un pensamiento o una retórica, porque las palabras suelen desentenderse de las prácticas." (p. 06). Por lo tanto, es consisten en afirmar que: "No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora." (p. 62). Por lo que se refiere a este proceso de descolonización, debe ser ejercido desde adentro en un proceso de reflexión para comprender la riqueza cognitiva y relacionar este conocimiento con los "otros" pueblos y nacionalidades para la fortaleza de lo epistémico.

En la lucha de la decolonización busca vencer el histórico racismo en la sociedad, ya sea por la legitimidad lingüística a términos kichwas que llevaron hacia la exclusión, discriminación, como a la vez a dar un sentido mercantilista del capitalismo en una moda. Es decir que, en los últimos años, desde una élite dominante, desde el discurso de la "Deuda Histórica" y la compensación busca "reivindicar" palabras kichwas conjugadas con el español o inglés como: "Warmi Runner", "Runa Fest". La interpretación lingüística que se da es: Warmi = Mujer; Runer = Correr", lo que asevera mujeres corriendo; como también lo Runa = Ser Humano y Fets = festival, quedando como el festival de ser humano. La utilización de estas denominaciones está enmarcada dentro de eventos de distracción para un sector urbano de la ciudad (Cuenca – Ecuador), del cual algunos aplauden la integración del tema lingüístico, pero sin mayor relevancia al reconocimiento social y cultural, sino cayendo en un tema folclórico y a la vez de beneficio económico.

Pero desde los pueblos y nacionalidades, como es desde lo *runa kichwa*, para adentrarse al mercado capitalista han procedido en mezclar sus términos lingüísticos, tal es así que en la música andina, como los músicos jóvenes de Otavalo, comercializan su producción musical con nombre como: *Purik Dreams* (Purik = Caminar y Dreams = Sueños, su significado sería Caminantes de los Sueños, grupo musical que combina ritmos propios con temas clásicos de la música de los años 90) , *Runastyle* (Runa = Ser Humano y Style = estilo, que sería un Ser Humano con estilo música electrónica y andina). Ante esta realidad de los kichwa runa, en el ámbito musical buscan relacionar lingüístico al mundo mercantilista para visibilizarse.

Como también ha surgido un equipo de fútbol en el país con el nombre de “*Mushuk Runa*” que venciendo la hegemonía del poder deportivo se ha convertido en un referente de alcanzar los diversos espacios sociales para los pueblos y nacionalidades, a la vez, demostrando que nuestros Runakuna también pueden acceder a otros campos sociales; pero lo lamentable, es como un sector sigue viendo que estas oportunidades es solo ser folclor dentro de la dominación y hegemonía. Para Ariruma Kowii (2013) lo lingüístico abre un abanico de posibilidades para superar los racismos y desde el conocimiento nos lleva a la construcción del proceso de interculturalidad y por ende a reivindicar los conocimientos andinos como lo “Runa”.

Debemos entender que la decolonización nos lleva a comprender que estamos viviendo un proceso de neocolonialismo, Menéndez (2018) expresa que:

El neocolonialismo solía ser definido en los cincuenta y sesenta, como la etapa actualizada del desarrollo capitalista en sus relaciones con las áreas y países subdesarrollados y periféricos. Para la mayoría de los analistas africanos y asiáticos, el neocolonialismo constituía una reacomodación de los países capitalistas metropolitanos respecto de los países recientemente descolonizados en términos políticos, para seguir manteniendo su poder. (p.49)

Por lo tanto, este proceso neocolonial nos lleva a repensar en la descolonización o la neo-descolonización como parte de un proceso social, político, educativo, filosófico que lleve a trabajar por mayor reivindicación y resistencia social, pero a la vez sin perder el horizonte de la emancipación cognitiva o epistémica, por lo que, este proceso de decolonización nos lleva a abrir otras puertas del conocimiento. Patricio Guerrero (2018) desde su estudio de lo andino desde la realidad del pueblo Kitu Cara argumenta lo siguiente:

Quizá una forma de decolonizarla sea nutrirla de las posibilidades que nos ofrece una forma de cosmocimiento que está más allá del logos y que tiene un profundo sentido vivencial, espiritual y cargado de afectividad como la que ofrece la sabiduría, para tratar de ir sembrando caminos para una metodosabiduría, como más adelante proponemos.

Es por eso que corazonamos que sembrar un horizonte civilizatorio distinto del vivir requiere no solo de la epistemología, sino también del potencial político de las sabidurías del corazón y la existencia, puesto que la decolonización de las epistemologías que han sido el sostén de la colonialidad, demanda incorporar la afectividad, la espiritualidad y las sabidurías que el sentido disciplinar del saber académico desechó. (Guerrero A, 2018, p. 36)

Concluimos este acápite enfatizando que la descolonización en el conocimiento Runa Cañari no tiene que ver con un proceso caprichoso de estar en la lucha codo a codo con el conocimiento científico para desvalorar su proceso. La descolonización se orienta a recuperar los conocimientos acerca de su noción de espacio–tiempo como es la *Chakra*, *Chakana* donde se fundamenta su Chakracentrismo, Runacentrismo y Runasofía. Con esa base, desde allí, fundamentar un proceso educativo, político social de acceder a una integración, reciprocidad y complementariedad epistémica con los pueblos y nacionalidades. Hemos indicado ya, que lo Runa no es solo una palabra kichwa que fue mal interpretada colonialmente, sino que lo runa hace referencia a una forma de interrelación natural–cósmica donde se busca integralidad de lazo colectivo, comunalidad, desde lo diverso en unidad.

El conocimiento Runa Cañari nos conduce a confrontar la dominación, el racismo y sus tentáculos con su discurso de la “Deuda Histórica” o la “Compensación” para curar una herida colonial que busca cicatrizar. Pero, los nuevos procesos “neo”, en lo colonialismo, liberalismo, capitalismo, buscan hacer un sometimiento aunque, sin armas letales, con un juego psicológico, cognitivo de superioridad. En esa dirección, la lucha es por una soberanía no solo territorial sino una soberanía “Epistémica” que, desde el paradigma “Tikramuy” del runa cañari, busca contribuir con reflexiones orientadas a una escuela de aprendizaje no solo razonable sino un aprendizaje de sentido, de aprecio, de apego y sobre todo de sentido de pertenencia cultural, político y filosófico.

La descolonización no solo es un proceso de reivindicación, sino es un proceso de concientización del pueblo en su sabiduría y de propuestas que proceden desde el *Tukuymi*



Kawsay, cuya significación “Todo es Vida” ha posibilitado a proponer ya el Sumak Kawsay como una alternativa de convivencia social, a la vez que se sigue en lucha por la decolonización y la interculturalidad como herramienta colectiva de otro conocimiento posible.

Capítulo 4

Propuesta intercultural desde el conocimiento Runa Cañari

En este capítulo presento argumentos que se oponen a una hegemonía global prevaleciente que, a su vez, se apoya en un conocimiento científico que ratifica el sistema neocolonial-eurocéntrico de dominación. Tal conocimiento domina y explota nuestras relaciones humanas, así como se colonizan ámbitos políticos, económicos, educativos, filosóficos. En este sentido me refiero a lucha epistemológica respecto a lo cual proponemos una orientación intercultural.

En perspectiva, y proyección propositiva, nos hemos propuesto abordar interrogantes que orientan el desarrollo de este capítulo. ¿Cómo el pensamiento crítico intercultural refuerza los enfoques filosóficos de la soberanía Cañari, como componente prioritario de la descolonización en la comunidad rural Pichacay? A la vez, se puede argumentar que: ¿Qué entendimiento tiene la comunidad de Pichacay al escuchar la palabra “*Runa*” frente a la aculturación moderna? ¿Qué implicaciones de valoración epistémica tiene lo *Runa* en la comunidad?

Todas estas observaciones se relacionan también con las nuevas corrientes anti-sistémicas, anti-coloniales, en lo cognitivo y educativo, pero a la vez se propone desde el mismo sistema, de la misma corriente hegemónica, en afrontar con los argumentos cognitivos para recalcar las nuevas propuestas o de conocimiento, como del Runa Cañari en los diversos aspectos: sociales, culturales, educativos, entre otros. Por lo tanto, existe actualmente nuevas propuestas en los campos cognitivos, que proviene de reivindicaciones sociales, educativas, como un “viraje” de las condiciones de supremacía o hegemonía, es decir, de aquellos que antes no ostentaban el poder, hoy lo obtienen, pero muchos de ellos se repiten las mismas relaciones o referencias de dominación coloniales. En definitiva, desde la soberanía del conocimiento del Runa Cañari aporta a la interculturalidad crítica y a la construcción del paradigma “*Tikramuy*”.

4.1 Conocimiento Runa Cañari

El Runa Cañari es el protagonista al ser el nexo de lo cósmico y natural para el desarrollo del conocimiento en la chakra y la chakana como su verdadero fundamento cognitivo. El Runa Cañari como principal del tiempo – espacio complementa un trabajo de unidad, continuidad y sobre todo de identidad. El Runa Cañari en cuanto a su conocimiento, significa reconocer sus aportes y su reivindicación en la dedicación de perdurar con su sabiduría para una larga existencia. Lo fundamental es expresar que en la actualidad la palabra runa proviene del vocablo kichwa “Ser humano”, término comprendido como hombre o identificado a los aborígenes de las tierras del Abya Yala en especial de los Andes. El otavaleño Inkarrí Kowii A. (2015) fundamenta que:

Hoy en día los kichwa han reafirmado a runa como la palabra que los define, un runa es un kichwa. Habrá hoy pocos mestizos que signifiquen a la palabra runa para referirse en forma despectiva a algo. Vemos aquí entonces que la palabra se re-significa y que dependiendo del tiempo, a través de procesos políticos y sociales, los significados cambian. (Kowii A, 2015, 22)

De lo dicho, afirmamos lo importante de escribir las realidades que exterioriza la palabra *runa* en el círculo de los pueblos y nacionalidades de los Andes o del Abya Yala, como a la vez, el concepto que posee el “otro” que no es ni cañari, ni indígena ante el blanco, capitalista, eurocéntrico. Pero lo imprescindible es ¿Qué implicaciones de valoración epistémica tiene lo *Runa* en la comunidad? Este será el camino no a descubrir de lo *runa*, sino de afirmar el posicionamiento filosófico, social y espiritual del Runa Cañari con su conocimiento desde los puntos de afirmación como son: Chakracentrismo, Runakay – Runacentrismo, Runasofía. Lo mencionado parte de un artículo publicado por el otavaleño German Muenala donde al escribir sitúa su reflexión de lo *runa* desde lo kichwa:

Ser kichwa es un aspecto de pertenencia más allá de la autoidentificación y ser runa es un aspecto de modo y estilo de vida. Estos dos conceptos serán los que debemos profundizar para ver el momento histórico en el que vivimos como pueblos indígenas en general y en particular los kichwas. (Muenala V. 2012. Diario El Norte online)

El *runa* en el contexto andino, es el motor de una identidad natural y cósmica, para enfrentar realidades sociales, culturales, económicas y espirituales. Por lo que, centrar en un solo

pensamiento o conocimiento del runa cañari, imposibilita ver la diversidad en la ubicación de sus comunidades. En algunos aspectos van a ser iguales en lo andino, pero la diversidad hace que sea un conocimiento holístico, dinámico y complejo.

Pero lo *runa*, dentro del contexto blanco – mestizo, urbano, se ha visto o se aprecia desde visiones separadas. Primero se identifica, lo runa con lo indígena, lo indio, lo salvaje, lo incivilizado; segundo lo *runa* es visto desde aspectos relacionados a los animales y alimentos: cuando un can se mezcla con entre razas superior o inferior se lo considera como “perro runa”; o cuando los alimentos que provienen de la zona rural como los huevos de las gallinas o las mismas gallinas del campo considerados “runas” dentro de la comercialización; y finalmente, lo tercero es lo “Runa” como un proceso de volver, de retornar – “*Tikramuy*”, de reivindicación desde la soberanía del conocimiento, para la conformación de un sociedad más justa, de un encuentro intercultural y de la construcción de la plurinacionalidad.

“Para mí cuando escucho la palabra “Runa” siento hombre – mujer, Dios, Madre Tierra y la virgen, como que ha dicho que Dios está en mí, la virgen está en mí, está en ustedes, está en todo ser humano, Dios no está ni arriba ni abajo, Dios hombre vivo camina todos los días, se conecta con nosotros, está junto con nosotros. Es que somos cosas puras del campo, de la naturaleza, es la verdad no está contaminado con nada, no está contagiado con nada, porque el caldo de gallina runa está hablando es puro, recibe los alimentos de la madre tierra, las hierbitas, el maíz, las piedritas, es algo puro, no está vacunado, no está contaminado con nada, igual los animalitos, igual nosotros...” (R.Sisalima, comunicación propia, 31-12-2019)

Desde lo cañari, lo Runa, se ha concretado en dos espacios en donde ha desarrollado el conocimiento. Primero, en ser ocultado, prohibido o desvalorado desde una concepción hegemonía y homogenizante. En segundo lugar, el conocimiento de los pueblos como del Cañari está de retorno, ya que su dinámica, lo cíclico, aporta como un conocimiento alterno, pero, que lucha por una validez, por lo que, se nota su empeño en volver a ser estudiado, investigado y compartido a profundidad. Un proceso que está en lo andino y en los pueblos y nacionalidades, para posesionar sus conocimientos, como es el caso lo *runa* cañari.

Entonces el conocimiento *runa* desde lo cañari, en algunas fases de relación se lo ha tomado despectivamente. Mencionamos anteriormente visto como: salvaje o exótico, pero, no se trata de criticar esa definición impuesta, sino de provocar un giro de las oportunidades que emite

el conocimiento *runa* hacia el mundo al pacha – tiempo espacio. Reafirmando el comentario de Rosa Sisalima, mujer cañari y curandera- mama yachak: “...lo runa es un conocimiento puro, que todavía no está contaminado, está allí puro en su conexión con la naturaleza y el cosmos. (R.Sisalima, Comunicación Propia, 31/12/2019).

...nosotros hablamos en forma, en sentido de unidad de nuestro idioma, ahora, por ejemplo Runa, es kichwa pero no sé de donde nació; el asunto es ¿Cómo entender? Y por ejemplo nosotros, tal vez por falta de entender, falta de comprender, cuando decimos “Runa” es parece algo despectivo, pero no es, entonces Runa significa hombre, persona, humanidad, eso está diciendo la palabra Runa. Pero lo más importante, es en vez de decir eso, yo comparto mejor decir pueblos y nacionalidades; eso une más todavía, somos un pueblo y somos una nacionalidad, por eso yo, no comparto que digan: indios, indígenas. Una vez en una ponencia, yo planteé este criterio y los estudiantes preguntaron ¿Cómo vamos a decir a los indígenas? Yo les sugerí que digamos en término general: pueblos y nacionalidades. No podemos decir levantamiento indígena, no, levantamiento de los pueblos y nacionalidades del Abya Yala se puede decir, en término general. En termino particular, por decir hablando del Ecuador tenemos que decir: pueblos y nacionalidades del Reino de Quito o si quiere decir del Ecuador; Así puede decir también de Colombia, de Venezuela, de Argentina, de cualquier país. Eso hay que tener bien claro la idea y así se han llamado. Entonces así se reconocieron más antes, lo que pasa es que equivocadamente el Cristóbal Colon, metió esa cizaña de decir indios, y yo por nada del mundo aceptaría que me digan indios. (A. Quinde, comunicación personal, 15-12-2019)

Desde las afirmaciones de los cañaris warmi - mujer y kari – hombre, la finalidad de este proceso es reivindicar el conocimiento runa desde sus espacios de relación, de exponer sus aportes para nuevas alternativas, otras epistemologías que direccionen los conocimientos a la diversidad, la plurinacionalidad y la interculturalidad. Por lo tanto, el conocimiento *runa* es un puente de interrelaciones de conocimientos y sobre todo desde la chakana es una conexión natural- cósmica, es decir, que desde su interior, de lo propio, desde su soberanía y autonomía, se extiende a ser un aporte al conocimiento universal, busca ser tomado en cuenta, ser identificado como un conocimiento que aporta para solventar los nuevos retos mundiales. A este respecto Estermann (2006) sostiene que:

El runa/jaqi es una chakana importantísima, un puente cósmico imprescindible, aunque de ninguna manera el único, ni el primero. Como tal, tiene una función de mediación, pero no

en un sentido ‘lógico-representativo’; el ser humano no ‘recrea’ el cosmos en forma conceptual, ni lo conoce de manera abstractiva y racional. (p. 214).

En relación, con el criterio de Estermann (2006) el conocimiento del runa y de lo cañari, es un proceso cíclico, espiral que acarrea un cúmulo de experiencia y se alimentan de las nuevas tendencias o conocimientos exteriores pero sin perder identidad y su sentido de pertenencia.

¿Qué es lo runa? y claro hay varias maneras de entender; para un runa indígenas es una cosas y para los urbanos probablemente sea sinónimo de indígena, pero, Runa no, es un concepto mucho más profundo, desde un conocimiento más situado, en cultura el runa es el indígena somos todo, el mestizo, el blanco, todos podemos ser llamados runas, desde el punto de vista Kichwa. No es sinónimo de indígena. Entonces hay que explorar las significaciones de runa, y las relaciones de lo runa con el saber, ¿Qué tipo de saberes tenemos en las comunidades? ¿Qué tipo de prácticas saberes en relación a salud, saberes en la práctica de pedagogía? Digamos así o ¿Cómo los runas enseñan? Como el concepto de yachachin, ¿Qué es eso? Es diferente o es igual a enseñar, ¿Qué te dice el concepto yachachin? Lo yachana es conocer, yachachina hacer que el otro sepa, tiene un sentido diferente a enseñar, hacer que el otro sepa es lo yachachina. Esas interpretaciones locales, conceptos de lo runa en la región y su relación con los saberes cañaris kichwas. Entonces vamos pensando así, los saberes en distintos ámbitos que tienen que ver con el “Alli Kawsay”, en la salud, enfermedad, como hace que otro sepa, el saber que tiene que ocupar los espacios eso que llamamos relación naturaleza, es un concepto que segmenta, que establece una dicotomía de alguna manera, y más que unas maneras de habitar, ¿Cómo vivimos es un espacio? Eso marca los fondos de socialización la convivencia social, pero también como ocupamos el espacio, como ocupamos los recursos de los bosques, las cascadas, que es parte de un modo de habitar, de vivir en un escenario, y ahora para eso hay que observar ir allá reflexionar, conversar con los mayores, ver que está pasando, entonces ese es un enfoque de la cultura vivía digamos, con lo bueno y lo malo que nos está pasando, y es importante, yo creo que la atención de lo que está pasando porque yo veo que hay cambios culturales muy fuertes ahora y que tienen múltiples factores. Pues, eso como para problematizar un poco la cosa. (A. Muyolema, comunicación personal, 13-06-2019)

En relación con los criterios expuestos por Antonio Quinde²⁸ y Armando Muyolema²⁹, descendientes cañaris, el conocimiento runa expone no solo una curiosidad folclórica o de conocimiento exótico, más bien, lo que formula es ¿Cómo desde los principios cañaris y andinos se sustenta el conocimiento? Allí se desarrolla, lo anterior expuesto desde la concepción: Chakra y Chakana; que son sus puntos de desenvolvimiento del conocimiento cañari, donde su cosmovivencia busca dar parámetros para ir al “*Sumak Allimi Kawsay*” como construcción del paradigma del *Tikramuy*.

Para especificar la concepción del conocimiento runa, definimos las categorías en los siguientes espacios de interrelación:

Chakracentrismo: que procede desde la *Chakra*, lugar del desarrollo de la vida del *runa* cañari, no solo es un terruño o parcela de sembrío de los alimentos más necesarios, sino es el centro de la evolución del *runa* (ser humano) – *ayllu* (familia) y del *ayllullakta* (comunidad) ya que en su espacio – tiempo se enfatiza el lazo entre la espiritualidad, medicina y educación. La *chakra* al ser el centro de la vida, el centro del proceso del conocimiento, en medicina, espiritualidad y alimentación. El conocimiento runa cañari desde el chakracentrismo, significa ubicar a la *chakra* como el centro de conexión y la escuela del inter-aprendizaje entre generaciones, donde la mujer y el hombre cañari buscan entre la teoría y aún más, la práctica aprender y reaprender la relación con la *Pachamama*. Esto es lo fundamental, pero aclaramos la Pachamama no es madre naturaleza como se ha interpretado la mayor parte como “Madre Tierra”, pero su interpretación es: Pacha – Tiempo Espacio y Mama – madre, que en otras palabras es “Madre del Espacio y Tiempo, o sea el universo en femenino, su pareja es *Pachakamak* – el creador del tiempo espacio, en otras palabras son las espiritualidades en pariedad que intervienen mucho en la relacion natural – cósmica.

En esta realidad desde lo espiritual la chakra posee el poder del “*yachachina*” que es el aprender de la vida natural - cósmica, donde el “*mañay*” el permiso se evidencia para cualquier labor en la *chakra*, por ejemplo: al sembrar, tomar alguna planta, o cosechar,

²⁸ Antonio Quinde: dirigente cañari de las luchas de reivindicación entre los años 1963 – 1990, primer presidente de UPCCC (Unión de pueblos, comunas, cooperativas cañaris), primer presidente de la Ecuarunari (Ecuador Runakunapak Rikchari), primer rector del Instituto Pedagógico Quilloac.

²⁹ Armando Muyolema: docente académico cañari, docente de las luchas educativas de la educación bilingüe intercultural en el Ecuador, actualmente docente universitario en EEUU, la Universidad de Wisconsin.

nuestros *taytakuna* y *mamakuna* hacen su oración para realizar sus labores, aquí se evidencia el principio del “*Rimanakuy*” el diálogo con los seres de la *chakra*.

El chakacentrismo no significa una dependencia del runa cañari, sino el abastecimiento de la vida. En lo medicinal, la *chakra* es toda una “farmacia o botica” de medicamentos, donde la combinación de plantas en género de *kari* - macho y *warmi* – hembra, se fusionan para aliviar dolores o malestares del cuerpo del *runa*, por ejemplo: las famosas hierbas de las limpias, donde la mezcla de olores fuertes y dulces de las plantas de: chillca, santa maría, ruda, eucalipto, poleo, guantug, chinchin, entre otras, controlan las malas vibras, energías, los malos aires, el espanto. Muchas veces esta curación, al ser una práctica antiquísima donde se lo ha observado y analizado como un conocimiento “shamanico” de creencia popular, de brujería, como lo califica un sector de la medicina occidental. Pocos son los doctores de la medicina occidental que valoran el conocimiento de esta medicina.

Esta medicina practicada, alivia y controla la energía del hombre, el espíritu que todavía la medicina científica no encuentra como aliviar y controlar, la energía que emana el ser humano. Del espíritu que hoy se convierte en enfermedades como: el estrés, depresión, entre otras. Aquí la fusión de la *chakra* es proveer la medicina y el papel de nuestros mayores, *yachakkuna* – curanderos de seleccionar, preparar y curar con la medicina que abastece las plantas de la *chakra*.

La *chakra* en la alimentación combina nutrientes de corto, largo y mediano plazo, pero a la vez el *runa* ha desarrollado el conocimiento para el control de las plagas o enfermedades, desde las plantas de olores fuertes, por ejemplo, en las famosas huertas de hortalizas, a sembrar cebollas, ajos, orégano, culantro junto con zanahorias, papas, lechugas entre otras, sus olores ayudan a controlar plagas o insectos dañinos. Como también la siembra combinada en la *chakra* de maíz con frejol, con el objeto de a ayuda la debilidad que refleja el frejol con la fuerza del maíz, por esta razón se siembra junto como pareja. Así mismo, la siembra del “cazhil” que es una frontera natural o limitación entre maíz, frejol o haba, se pone un surco de cebada o avena, para que este sea un distractor de las aves que se alimenta de todos los granos que ven en la *chakra*.

Estos elementos del conocimiento que desarrolló el runa cañari, son una práctica de la acumulación de experiencia de mucho tiempo o *Pachamama*, esto hace que el runa sea

chakracentrista. Este es el punto de vida – *kawsay*, para la conexión de alimento, medicina y por ende de espiritualidad. En resumen, el pensamiento del chakracentrismo es el aplicación del principios de práctica vivencial: *rimanakuy*, *mañay*, donde se complementa con los principios filosóficos de: la pariedad, complementariedad, reciprocidad, integralidad, espiritualidad, comunitariedad, ciclicidad, para llegar al principio básico del “*Sumak Kawsay*”. En otras palabras, el chakracentrismo es el conocimiento interior del runa cañari, de herencia milenaria y que resiste en la actualidad por el proceso cíclico o de retorno que alimenta al pensamiento del paradigma “*Tikramuy*” y por ende allí radica su soberanía en el conocimiento por ser propio.

Runakay – Runacentrismo: este proceso de intermedio de conocimiento del runa cañari que lo podemos explicar de la siguiente manera:

Runakay – ser humano presente, el *runa* no es un personaje, sino un eje de relacionalidad en el tiempo – espacio de la *chakana* y de la *chakra* con el vínculo entre lo horizontal y lo vertical del espacio y el tiempo. Convive en el espacio de la cosmovivencia – cosmovisión en el espacio central del presente, dialogando cíclicamente, o de forma espiral con todo el universo o con el medio que lo rodea. Aunque esta palabra del “*Runakay*” es referencia de una de las fiestas o ritos conocidos en el pueblo Kichwa Otavalo, donde la elegancia y el agradecimiento al cosmos son parte de las celebraciones del Pawkar Raymi. Es así que para el mashi otavaleño Ariruma Kowii M. (2013) define “*Runakay* como: “La expresión “*runakay*”, persona, humano, es una palabra que denota fortaleza y vitalidad, y que se refiere a ser uno mismo, en este caso, a no perder los referentes culturales del pueblo kichwa.” (p. 121). Para el pueblo Cañari esta conceptualización nace desde un pensamiento filosófico, de meditación con el cosmos y presenciar el proceso natural - cósmico por donde camina la vida. Se puede precisar que, el *runakay* es el presente del conocimiento runa alimentado por el proceso cíclico de la vida que en palabra filosóficas kichwa se lo conoce como “*Pachakutik*” tiempo de cambio o renovación.

Runacentrismo es un concepto que lo desarrolla el pensamiento andino y por ende se vuelve propio el conocimiento runa cañari. Su finalidad es centrar al ser humano en este mundo de interrelaciones. En primer lugar, no existe una relación de “antropocentrismo, egocentrismo” ya que el runacentrismo no coloca al ser humano en el centro del mundo como un agente de

dominio o de jerarquía. Más bien el concepto considera al *runa* como el eje o el punto de encuentro para relacionar con los espacios y los tiempos. Para comprender mejor, el *runa* expone su conocimiento no para la dominación y el control de su medio, sino que, desde la práctica de: escuchar - *uyay*, observar - *rikuy*, sentir - *munay*, comprender - *yuyay* y hacer - *ruray*; fomenta un aprendizaje e inter-aprendizaje del conocimiento en las relaciones sociales, políticas, culturales, económicas y espirituales.

El concepto del Runacentrismo propone desarrollar una verdadera manera de hacer y fomentar prácticas de buena convivencia, y la influencia natural y cósmica nos haga seres humanos “sentí-pensantes”. En otras palabras, si somos seres racionales, se combina la dialéctica de la teoría – práctica – teoría, es decir, que el ser humano siente las vibraciones cósmicas –naturales, y estas influyen en el desarrollo del pensamiento y conocimiento que se lo exhibe en la personalidad. Este criterio de la correspondencia del *runa* con el cosmos, de lo natural, ha sido reflexionado por Patricio Guerrero (2018), posiciona la reivindicación del *runa*, conceptualizando lo siguiente:

Es por ello que actualmente discuten retomar lo “*runa*” que emerge de la cosmoexistencia andina. Lo *runa*, en sentido semántico, permite romper la dicotomía de Occidente que al solo hablar del “hombre” supuestamente integrando los géneros, reproduce la herencia patriarcal que hemos heredado. Lo *runa* hace referencia a dimensiones cósmicas: por un lado, implica la paridad sagrada que hizo posible la vida —pues como decíamos, todos hemos sido paridos y por ello dicha paridad demanda la complementariedad de dos fuerzas, de lo femenino y de lo masculino— y por otro lado, tiene un sentido político porque se muestra como un horizonte civilizatorio que emerge desde esas luchas en perspectiva de la “*runificación*” del mundo. (Guerrero A. 2018, 46)

A los *Runakuna* Cañaris, se los conoce como los “Bravos” pero no por las iras o por ser violentos, sino por la acumulación de energías, de conocimiento. La personalidad del *runa* cañari en su palabra, en su acción demuestra decisión, voz de reclamo, y fuerza por construir objetivos comunitarios en conjunto, en otras palabras el *runa* cañari es runacéntrico ya que se conecta con lo natural – cósmico para su relación interpersonal e intercomunitaria. Por ende, el runacentrismo es el tejido social de relaciones del *runa* entre chakras y comunidades donde no impone sino comparte e interrelaciona con los otros conocimiento sin perder su

sentido de pertenencia, su soberanía de conocimiento y por tal razón, sin perder su cultura cósmica – natural.

Runasofia: este concepto fue desarrollado por el cúmulo de experiencia, meditación y a la vez de relación chakra – chakana. Runa – Ser Humano y Sofía (*sophia*) – sabiduría, que se lo entendería como “la sabiduría del runa (ser humano)” cañari y a la vez andino. Algunos investigadores han buscado dar el realce y a la vez el sitio correspondiente al filosofar andino. Sin embargo, este pensamiento ha sido sometido al parámetro de saber occidental para aprobarlo como filosofía, pero lo que se ve es solo la sabiduría de los pueblos ancestrales. Para Josef Estermann (2006) considerado como el padre académico de la filosofía andina, aporta según su investigación lo siguiente:

La runasofía o jaqisofía andina parte de una concepción cósmica del ser humano: el runa/jaqi es chakana cósmica entre diferentes ámbitos y realidades. Pero esto no implica (como en el paradigma occidental) que esté intrínsecamente desgarrado. Es, ante todo, ‘relación’, y no una dualidad de dos (o más) relata que difícilmente pueden ser relacionados (Descartes, ocasionalismo); el problema de la interrelación entre alma y cuerpo, el espinoso problema psico-físico, en este sentido no existe para el runa/jaqi andino. (Estermann, 2006, 231)

Según este criterio, el principio de runasofía no está en la discusión sobre el cuerpo y alma como lo discute la filosofía occidental de: Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Nietzsche, entre otros, el principio de Runasofía se estructura en la discusión del ser humano en relación con todo lo natural y cósmico; para Germán Rodríguez (1999) la sabiduría de los pueblos andinos está relacionada con la intimidad, él autor expresa que:

La sabiduría de los Andes brota del corazón, del contacto íntimo del Runa con la Tierra a que considera como madre dadora de todos los bienes. La ciencia moderna, en cambio, carece de vínculo afectivo y espiritual, en razón de que sus variados conoceres son productos de una visión abstracta y diversificadora sin percepción de los mundos internos vitales y espirituales de la Pachamama. (Rodríguez, 1999, 17)

Por lo tanto, la Runasofía sostiene una conexión de espiritualidad entre lo natural y cósmico con el principio fundamental que es “*Tukuymi Kawsay*” que significa que no hay seres inertes, sino que más bien, todos poseen alma natural y cuerpo cósmico. Este principio filosófico de dar y sentir vida con lo natural – cósmico es más que un problema filosófico es

el debate con las otras ciencias y epistemologías. En esta discusión Yaku Pérez (2019) coincide con nuestra apreciación del “*Tukuymi Kawsay*” afirmando que: “Para la filosofía runa y cosmosvivencia andina todo es vida y nada surge al azar.” (Pérez, 2019, 77).

El centro de la concepción de Runasofia, es el diálogo con el universo cósmico y natural mediante el churo o espiral de la vida, que en el conocimiento cañari no solo se lo expresa sino se lo mantiene en los bordados de sus vestimentas de elegancia para allí recordar que somos seres cíclicos, que todo lo que hace está íntimamente relacionado con dos energías vitales de la dualidad: *alli* – bueno como *millay* – malo; *chiri* – frío como *kunuk* – caliente; *kari* - varón como *warmi* – mujer; lo nuevo – *mushuk* como lo viejo – *ruku*; entre otras expresiones que dan un sentido de integridad en el conocimiento runa cañari y por ende se encamina a lo Runasofia.

Como anteriormente se explicaba, los principios de la chakra, se complementan con los principios filosóficos³⁰ de la Chakana que se adentran a lo Runasofia. Estos principios de pensamiento filosófico cañari y andino nos ayudan a profundizar como también a construir, sobre una minka de conocimientos propios y compartidos. Los principios que mencionó en la chakana surgen de las investigaciones realizadas, diálogos compartidos, como también de la investigación en autores como Estermann (2006), Perez (2019), Bacacela (2010), Kowii (2013) que no solo coinciden en estos principios sino aportan con la práctica del “*Makita Mañachi*” – darse la mano, para hacer con los aportes un posicionamiento del criterio y el conocimiento de los pueblos y nacionalidades de los Andes en general.

Lo Runasofia es la cumbre del conocimiento runa cañari, que lo podemos graficar en una pirámide. Allí se establece, no una jerarquía sino las fases del conocimiento en relación a un proceso dinámico de interrelación, dentro de la relación del conocimiento de los pueblos en América. A lo que, Gavilán (2011) sostiene:

Los indígenas dicen *estar aquí no más* viviendo en comunidad concepto filosófico del Estar de los pueblos indígenas, tiene que son su estilo propio de ver las cosas y la vida, como

³⁰ **Principios del Runasofia:** Principio del Sumak Kawsay; Principio de la Reciprocidad; Principio de la Paridad; Principio de la Integralidad; Principio de Complementariedad; Principio de la Diversidad; Principio de la Dialogalidad; Principio del Equilibrio; El Principio de la Comunitariedad; Principio de la Espiritualidad; Principio de la Ciclicidad

también concepción del mundo y su realidad. Ser y Estar es la dualidad paridad, o la paridad del hombre indígena. (p. 104).

Me gustaría dejar claro que, Runasofía no es una propuesta de “moda” o de sensación de un nuevo estilo de construcción del conocimiento, sino es exponer como nuestras comunidades hacen filosofía desde otras puertas cognitivas. La valoración epistémica de esta construcción, propone entablar una conexión como seres vivos en el respeto, compartir - solidario y sobre todo autónomo y soberano, sin ingerir o dominar a los otros conocimientos como se experimentó en las primeras sociedades cañaris. Hoy ante un auge de globalización, buscan aprovechar de estas sabidurías como nuevos retos folclóricos de conocimiento y muchos de ellos solo de desfile y no de aporte. Rodríguez en su estudio sobre lo andino, motiva a compartir lo siguiente:

Todos quienes se han dedicado con seriedad al estudio de la sabiduría andina han constatado que su pensamiento sigue un hilo distinto a lo lógica secuencial del pensamiento occidental, pues el pensamiento andino es analógico, simbólico y sintético. Es decir que percibe con más facilidad las cualidades de la vida que la estructura formal del Universo, y por lo tanto, comprende la realidad en forma globalística. (Rodríguez, 1999, 31)

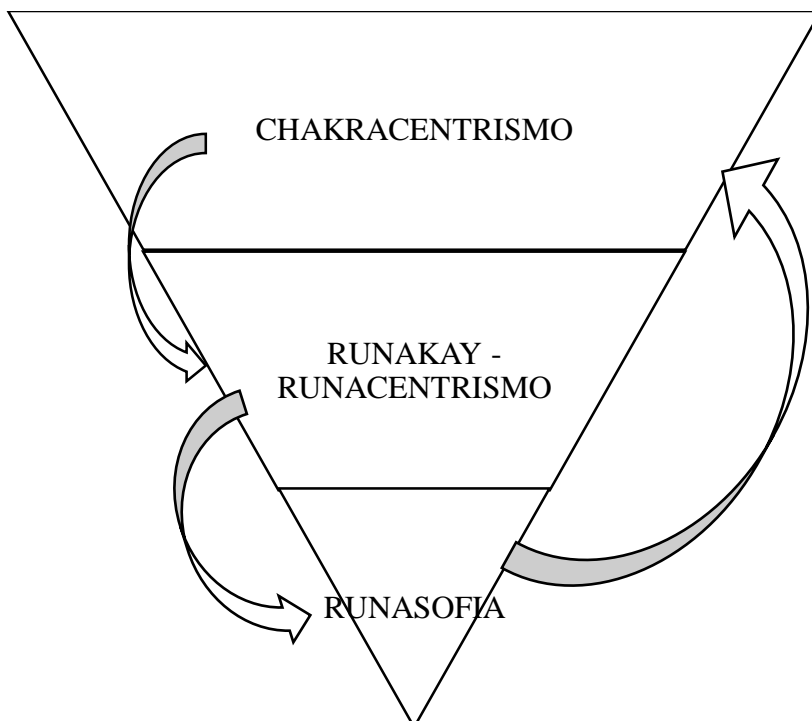


Imagen 05. Relación del conocimiento Runa Cañari, Elaboración propia.

Podemos condensar lo dicho hasta aquí, lo Runasofía es un sustento de la filosofía andina, ya que en él radica la complementariedad del conocimiento runa y en especial de lo cañari. Nuestros taytakuna – padres y mamakuna – madres nos comparten su sabiduría no como enseñanza de superioridad, sino en el compromiso de seguir teniendo su soberanía en conocer, aprender, e reaprender. Extendiéndonos a las corrientes de las nuevas formas de pensamiento como: la descolonización, la interculturalidad crítica para así abordar posicionamientos sociales, políticos y académicos desde las mismas bases del conocimiento runa cañari y a la vez siendo de la totalidad andina como fuente de alternativas y construcción de pensamiento. La base del conocimiento runa cañari está en su construcción del Paradigma “Triqramuy” como su espacio de soberanía territorial, cultural y sobre todo cognitivo, desde un enfoque de minka como uno de sus elementos primordiales de interrelación filosófica.

Yuyarishun – Recordamos

Ñukanchik runa cañari yuyay charinchik, ñukanchik shunkupi, ñukanchik taytiku, ñukachik yayitukuna, imashina paykuna vecinokunapi, familiakunawan kawsarkakuna kashpaka, unkupi medicina rurankapak, visitankapak, kashpaka wallmankapak, ayudata tarpunkapak, ayuda kushpurirka, chay ñukanchikta kawsanchik, kichwa runakuna lastimakunan perderin, ñukanchik wawakuna mana chayta shunku apan, shunkupi apanchik, chayman ñukanchik kawsay, chaymi ñukachikpi, ñukanchik yayitu kunapak sakishka, chayta kawsayka charin, ñukanchik chayka rimankamak, quizá mayka ñukanchik wawa, ñukanchikmanta kawsachu kipa. (R.Sisalima, comunicación personal, 31-12-2019)

Nosotros tenemos pensamiento como runa cañari, en nuestro corazón, por nuestros padres, nuestros abuelitos, además vivimos en sea relación con los vecinos, con las familias, haciendo medicina para la enfermedad, visitando, solidarizándonos encontrando en la ayuda, esa es nuestra vida, lastima como runas perdemos el kichwa, nuestros niños no llevan eso en el corazón, que llevamos nosotros en el corazón. Por eso ahora nuestra vida, nuestros mayores van quedándose, quizá vivir lo que tenemos, esa labor de conversar, así después cuando nuestros wawas poder hablar de nuestra vida (traducción propia)

De lo mencionado, podemos reflexionar que en esta construcción de repensar y compartir el conocimiento runa cañari, desde el sentir y conocer, no es ningún descubrimiento, ni el haber encontrado el “eslabón perdido” de los pueblos y nacionalidades, sino, es demostrar alternativas y reconocimiento de apropiación de nuestros propios pensamientos para

posicionar otros conocimientos en la académica, toda vez para mejorar la sociedad, la cultura, la política y la espiritualidad de nuestro mundo – *ñukanchik pacha*.

Como Runa Cañaris sabemos las limitaciones que se viven, pero, ante esas necesidades y para no perder nuestras utopías, estamos en constante diálogo espiral, diálogo de recordar, de retornar, en otras palabras posicionando el “Paradigma *Tikramuy*” de volver a nuestros puntos de inicio, retornar a lo que son la historia oral de los mitos o leyendas para encontrar en ellas nuestras debilidades y fortalezas para continuar el camino, en otras palabras, ver el pasado en el presente para que el futuro venga de atrás con una lumbrera propia del sentido de pertenencia.

La chakra es el punto del desarrollo del conocimiento del runa cañari, ya que esa relación natural – cosmos – humano, genera avances cognitivos, tecnológicos. Que sirven para su contexto y también de sabiduría hacia lo externo. Ese diálogo que coexiste en este espacio esencial del runa cañari lo mantiene como una “cultura” de principios y valores:

En la cultura cañari todo está dotado de vitalidad de energía y de saber, no solo una planta tiene vida, sino todos los elementos que conforman la Pacha Mama, como el agua, los cerros, el aire, fuego, etc. estos componentes vitales actúan en una relación y se complementan para la existencia del ser humano. (Aguaysa, 2011, p 10)

Por lo tanto, su coexistencia nos traslada al avance filosófico de la chakana como fuente de lo cognitivo en lo holístico, epistemológico, dentro de sus perspectivas filosóficas de la Dialogalidad, la Ciclicidad, la Comunitariedad, entre otros principios filosóficos del Runa Cañari. Estos principios permiten entender la complejidad de un conocimiento de su base es integral y de respeto a su espacio y tiempo. Para el avance de conocimiento del runa cañari será importante adentrarnos al “otro”, a los otros conocimientos y debates socio – académicos, para poseer puntos de encuentro y desencuentro, todo ello con la finalidad desde el posicionamiento de lo runa cañari, aportar con su soberanía y autonomía, pero sin perder ni la identidad, ni su cosmos – cognitivo.

...nosotros somos Cañaris, entonces eso pasa, por tal razón, no hay una investigación donde nuestra parte de los propios herederos, no hay una fortaleza, por lo tanto es importante, que nosotros escribamos, que tratemos de investigar, para fortalecer nuestra identidad. La cuestión es que nosotros tratemos de investigar, tratemos de descubrir, tratemos de fortalecer

ese conocimiento filosófico de los pueblos y nacionalidades, eso nadie piensa, nadie dice. (A. Quinde, comunicación personal, 15-12-2019)

Esta construcción del conocimiento del Runa Cañari, parte desde su cúmulo de experiencia y sobre todo de su interrelación, interaprendizaje, que le hace ser soberano en su territorio e intercultural como plurinacional en lo exterior al dialogar, compartir con los “otros” pueblos y nacionalidades del mundo. Esto puede ser considerado como una ruptura epistemológica o una justicia epistemológica, del resurgir, del volver a tener voz y pensamiento propio, sin buscar tutores sino presentar su autonomía e identidad.

Para Víctor Gavilán (2011) desde la experiencia de la lucha de los pueblos del sur – mapuche – comprendiendo su filosofía y su concepción del principio de relacionalidad, muy similar al conocimiento del Runa Cañari, pues expresa que: “Esta base ancestral del conocimiento de los pueblos indígenas, es lo que explica la lucha actual por la autonomía, la tierra, el territorio, y su autogobierno, Solo volviendo al pasado, los pueblos indígenas construyen su futuro.” (Gavilán P, 2011, 114).

Por lo tanto, la construcción desde el conocimiento cañari desde la dinámica entre el pasado, presente y futuro como parte del tiempo y espacio, se deriva el Paradigma de *Tikramuy*. A la vez, este conocimiento que los pueblos y nacionalidades poseen como el pueblo Cañari se busca ir a un principio de complementariedad para extender puentes de relación para los caminos de decolonialidad e intercultural, como nuevas propuestas epistemológicas y cognitivas; para la construcción de nuevos espacios en lo educativo, cultural, político, como expresa la boliviana Silvia Rivera (2010) que:

El desafío de esta nueva autonomía reside en construir lazos sur-sur que nos permitan romper los triángulos sin base de la política y la academia del norte. Construir nuestra propia ciencia –en un diálogo entre nosotros mismos– dialogar con las ciencias de los países vecinos, afirmar nuestros lazos con las corrientes teóricas de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos del norte con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales. (p. 73)

En definitiva, los conocimientos de nuestros pueblos y nacionalidades, como el conocimiento del Runa Cañari, están abiertos al diálogo, sin perder su soberanía y autonomía desde su posición política, filosófica, un conocimiento propio que al relacionarse con los otros no pierde su identidad sino se fortalece sus criterios y puntos de enunciación, así construye su

interaprendizaje hacia las nuevas corrientes alternativas de la decolonialidad y la interculturalidad.

4.1.1 La Comunidad en el Conocimiento Runa Cañari

Dentro de esta investigación referida al desarrollo del conocimiento Runa Cañari es preciso abordar algunos de los principales componentes del término y noción “comunidad”; así como algunas de sus características en cuanto forma social históricamente conformada. Podemos iniciar tomando en cuenta desde la integración de la *chakra*, que consiste no solo en un espacio de productividad, sino en espacio de integración territorial donde se establecen formas de interrelación como la consanguineidad y la formación de comunidad. En muchos casos son familias que originan la organización, resistencia y reivindicación de su sentido de pertenencia social colectiva. Esta forma de integración y organización de la comunidad, se ha fortalecido en los últimos tiempos al demostrar su expresión económica y política de los pueblos y nacionalidades.

Dentro del plano de la sociología, comunidad es la integración de miembros con un mismo fin o propósito en común, de cual, se busca fortalecer la unidad, cooperación y participación de sus miembros. Para el clásico de la sociología mundial Max Weber (1922) comunidad se comprende mejor como “relación comunitaria”:

La relación comunitaria puede apoyarse sobre toda suerte de fundamentos, afectivos, emotivos y tradicionales: una cofradía pneumática, una relación erótica, una relación de piedad, una comunidad "nacional", una tropa unida por sentimientos de camaradería. La comunidad familiar es la que expresa con mayor adecuación el tipo de que se trata. (p. 33)

Tomando esta cita de Weber, desde la experiencia del Runa Cañari, la comunidad dentro de su relación cosmos – natural, está situada en la importancia de la organización política de defensa de su integración territorial y humana. La comunidad posee una dinámica de circularidad, ya que el protagonismo está en lo interno y lo externo de su presencia social, política, económica y cultural. Dentro de esta dinámica se puede entender la relación recíproca entre runa y la comunidad.

Adentrándose en la historia, la comunidad fue la identidad de los llamados “indios” y no como en la actualidad se los reconoce como Pueblos o Nacionalidades. Esa referencia era

muy común y en los archivos históricos quedó impregnando el decir: Indios de Cuenca, Indios de Pichacay, Indios de Cañar, Indios de Zhiña, entre otras expresiones. Este fue en un principio la forma de identificar a nuestros pueblos y nacionalidades en el Ecuador. Entre los años 1960 – 1980 con la formación de organizaciones, de la Reforma Agraria, se llamó a esta unidad territorial como “campesinos” por su relación con las actividades agrícolas. En ese contexto, Golten (1987) en su estudio indica que comunidad es una unidad campesina que mantiene una unidad de organización para las demandas de mejorar sus recursos en el agro y su situación de producción desde los minifundios después de la liberación de las haciendas.

Desde el punto de vista Runa Cañari la comunidad parte de su sentido de pertenencia, política y filosófica. Desde lo interno, la comunidad ayuda a la acumulación de experiencia y aprendizaje y, sobre todo, a conocer la relación del runapura – entre seres humanos, ya que la chakra no solo es el motor de vida para el Runa Cañari, sino la relación de “vecindad” o de la relación ayllupura – entre familias, donde se ejerce la práctica de valores, principios, y sobre todo ser parte de la totalidad desde lo particular. La comunidad se convierte en el eje de rotar con las acciones y decisiones de sus integrantes.

Con base en la experiencia de la dirigente histórica Blanca Chancoso (2010), expresa su concepción de comunidad:

Vivir en comunidad no es solo por el hecho de estar compartiendo el mismo lugar geográfico ni por la relación sanguínea que tengamos, es la vida colectiva de sentirse identificado y familiarizado en un conjunto. Eso permite compartir alegrías, pero también la preocupación mutua de cómo ir avanzando en forma colectiva y sentirse parte del mismo árbol como pueblo.

Ahora bien, la comunidad no interfiere la vida personal. Al contrario, hay un respeto mutuo en ese sentido, porque lo comunitario no significa uniformar ni colocar un solo patrón de vida. Es una vida colectiva que busca avances en conjunto y desde ahí compartimos. Cabe resaltar, que en la comunidad hay normas regidas por autoridades propias, las cuales se deben respetar, siempre y cuando defiendan el bien común. (Chancoso, 2010, 224)

De esta afirmación, la comunidad para los Cañaris es el desarrollo de organizar la armonía con lo natural, de enseñar a sus miembros a vigilar, cuidar y ser responsables de sus bienes naturales, ya que la comunidad se lo siente como la casa, fuente de vida. Por lo cual, el orden

colectivo que se busca proviene de lo comunitario, lo de todos para todo; pero, para que eso funcione, el cuidado, el respeto a las normas y sanciones, funciona el rol de la dirigencia y el liderazgo. En ese sentido, Ariruma Kowii afirma que:

El ayllu es el sistema de organización social y de producción del pueblo Kichwa, sistema comunitario que articula el entorno, la comunidad, la familia y el individuo. El sistema del ayllu prioriza el entorno como responsabilidad colectiva para garantizar el bienestar comunitario y, por ende, la familia y el individuo. Los niveles de realización de la comunidad, la familia y el individuo priorizan el presente y establecen mecanismos de prevención, como los tampus (bodegas) para almacenar productos como alimentos, medicina, indumentaria, instrumentos de trabajo, armas, etc. Lo comunitario puede ser refrendado por la vigencia de conceptos y acciones que se encuentran en el vocabulario de la lengua y en la cotidianidad de la comunidad. (Kowii, 2009, 165)

Tomando la sustentación de Kowii (2009) del ayllu – familia, su valor primordial es la toma de decisiones desde el principio del dialogo – rimanakuy, el mismo que conecta las necesidades del núcleo principal que es la familia y la chakra, para en lo general conocer y trabajar por las soluciones inmediatas o certeras. Es el ayllu – familia junto al runa motores que desarrollan a la comunidad, a través de los valores de: la minka o trabajo en comunidad para su centro de pertenencia; ranti – ranti – como la reciprocidad entre las familias o ayllupura; tantanakuy – reunión entre los integrantes de la comunidad, donde el rimay – hablar, yuyay – pensar, ruray – hacer y el munay – querer, son acciones que dan la vida a la comunidad. Estos valores, acciones citadas en kichwa, fomentan el camino hacia el pensamiento global andino – kichwa – cañari que es el Sumak Kawsay y desde el conocimiento Runa Cañari ayudan en la construcción del “Paradigma Tikramuy”, el caminar en espiral o circularidad para entender el aprendizaje y la experiencia. Luis Macas (2010) kichwa Saraguro, reflexiona que estos valores y principios que lo practican diariamente nuestras comunidades, son base de su sentido de territorialidad, cultura y filosofía. Argumenta que: “Estos principios, nos permiten comprender el concepto del Sumak Kawsay. Concepto que, obviamente, es el sistema comunitario que se origina en el proceso de formación del mundo de nuestras naciones, que es el Ayllu o la comunidad.” (Macas, 2010, 188)

Por otra parte, desde la experiencia vivencial, la importancia de la comunidad en el Runa Cañari no solo consiste en esta valoración cultural sino el crecimiento cognitivo, filosófico y espiritual. Armando Muyulema (2019) desde un análisis crítico expone lo siguiente:

Porque lo comunitario también juega un papel pedagógico en la formación de los chicos, en la medida que se presiona en función de ciertos valores, de las formas de colaboración, de trabajo, y todo, ya que en las comunidades se dice:

Este wambrito es bien trabajador y no tiene vicios, le dicen a la hija que ese esta bueno para yerno, no cierto. No es cosa sencilla, es cosa seria, porque la comunidad como se diría, está juzgando a ese chico en función en sus valores, - Este chico viene a las minkas, este chico viene a las reuniones, es muy colaborador y pues es un chico tranquilo, no bebe, no fuma- esos son los valores, que valora la comunidad, no es cualquier cosa, pero llegan a ese contexto de decir no que ustedes tienen que revelarse contra los padres, entonces si es un chico que esta dado al chupe, con este discurso del estado, pues, no dicen viva el chupe, y ya, pues usted papa no tiene nada que decir, porque es mi libertad. La comunidad peor todavía, porque se piensa en el derecho de los jóvenes en abstracto el derecho de los jóvenes como individuos y como individuos liberales no como comunero. Un chico en comunidad es un individuo pero también es un comunero, creciendo, volviendo a ser un “Hatun Runa” que está creciendo, y debe crecer en función de los valores de la comunidad y no tanto, de lo que dice el estado, ya. Entonces, esas cosas, yo creo que son importantes, no cierto, por eso yo te digo, la soberanía no existe como punto de partida especialmente en este punto histórico, pero si tu puedes hacer un planteamiento, como la necesidad de recuperar, nuestras prácticas colectivas, y movernos hacia una soberanía del conocimiento, una soberanía epistémica, ya. (A. Muyulema, Comunicación personal, 13/06/2019)

Ante lo expuesto, para el conocimiento Runa Cañari, la comunidad ayuda a construir no ideales sino reflexiones y criticas de cómo es la relación humana con su convivencia y cosmovivencia; ya que en la actualidad, ante la lucha de derechos humanos por un lado y la lucha del sentido de pertenencia, la soberanía del Runa Cañari radicaría en construir, desde su conocimiento natural, cósmico y comunitario, una escuela de aprendizaje de lo comunitario desde la chakra y chakana para ser un ser conectado con todo el tiempo y espacio, donde el interrelacionarse, interculturalizar e intercambiar demuestre su sentido de pertenencia sin olvidar sus orígenes y relacionados, en la dinámica actual, con la corriente de la globalización o modernización.

Esta reflexión de lo interno de la comunidad es elemental para saber cómo se proyecta a lo externo en la relación con otras comunidades o formar parte en el sentido territorial de la comuna o parroquia. Desde el conocimiento Runa Cañari, esta relación entre comunidades conlleva a interrelacionar e intercambiar los mismos ejes del sentido de pertenencia así como la necesidad de organización para la lucha reivindicativa. Jaime Martínez (2015), desde la experiencia de vida comunitaria de los pueblos originarios de México, sostiene lo siguiente:

El goce es el resultado integral logrado de la labor ejercitada por la comunidad en su relación con su naturaleza, éste es la demostración de la diversidad de posibilidades que ofrece su territorio, la capacidad intelectual de los habitantes, y el resultado de la creatividad ejercitada en el día, el mes, el año, el tiempo y el espacio que le ha tocado vivir. Ello fundamenta una filosofía de la satisfacción compartida, de todos los elementos partícipes de su proceso de vida, material e intelectual. (p. 102)

En esta orientación, conviene analizar que el papel de la comunidad para el Runa Cañari consiste en su integración cosmo – natural – ser humano. Con esa referencia, construye su resistencia y reivindicación en defensa su chakra (terruño) y ayllu (familia). Desde lo filosófico de su conocimiento, la comunidad es una chakana de integración ya que ésta vincula las necesidades como las proyecciones del Runa Cañari para su tiempo espacio. Dentro de esta perspectiva, Alulema y López (2017) sostiene que los cañaris comparten una dualidad entre la chakra con la chakana: “Las comunidades kichwa cañaris se caracterizan por concebir y producir la chacra como un eje vinculador de todas las chakanas.” (p 76). Es decir, un juego dinámico cíclico que se lo practica en la comunidad para alcanzar resoluciones o acuerdos. Se inicia en intercambiar con las comunidades aledañas conocimientos, sabidurías acerca de lo medicinal, espiritual, social, cultural, entre otros aspectos, que permite acuerdos o criterios para visibilizar la construcción de un modelo común de unidad que será el Sumak Kawsay – Buen Vivir.

Ahora bien, lo que estamos analizando es casa adentro o lo interno de la comunidad, formada por los Ayllukuna – familias y las chakrakuna. Es importante destacar que esta relación interna se lo entiende como Ayllupura – entre familia, lo interno, que fomenta el cuidado como el mantener presente lo cognitivo de lo Runa Cañari. Por tal motivo, el ayllupura lo conceptualizó como el espacio de fortalecimiento de los saberes, los conocimientos y los

pensamientos que perduran en lo Runa Cañari hasta la actualidad. Sin este ayllupura, la memoria oral, histórica y cultural, se pone en peligro la existencia de un pueblo o comunidad.

La importancia de la comunidad respecto a lo exterior o, para entenderlo mejor, en referencia a la integración con otras comunidades, ya sean cañaris, o mestizas, consiste en fomentar el conocimiento Runa Cañari que construye procesos de intercambio, interrelación e integración. Aquí el papel fundamental es la organización, visto desde el ámbito político, económico, cultural. La comunidad que desde lo material, es un centro específico donde está la cancha –ya sea para juegos deportivos, concentraciones religiosas–; la casa comunal, la misma que sirve para acoger a los miembros de la comunidad; la capilla –que desde las comunidades con influencia del catolicismo es parte de la organización–; y la escuela, entre otros elementos, son punto de partida de una comunidad. A nivel natural, la comunidad está limitada por sus wakas locales, estos sean cerros, lagunas, quebradas, que dan su identidad natural. Su cosmos es otro nivel de identidad cultural y espiritual, ya que entre comunidades existen los conocedores en medicina, espiritualidad que son los respetables llamados Yachak –conocedor de medicina y espiritual, Amawta –conocedor de la filosofía y lo espiritual.

Para Lourdes Tiban (2000), mujer dirigente y política del pueblo panzaleo, sostiene que la comunidad es íntegra y relacionada con su cosmovisión que le da identidad y cultura. Tiban expresa que:

Esta cosmovisión tiene una serie de principios que parten de la idea de que se debe: cuidar y respetar al conjunto de seres vivientes que coexisten en el ecosistema; conservar y fomentar la tierra; proteger los productos de consumo humano, para mejorar el nivel de vida de la familia y de la comunidad; proteger los recursos no renovables; incentivar a la comunidad para que cuide su propio ambiente; socializar a nivel de la organización y las comunidades acerca de la conservación del entorno como garantía de una vida digna tanto para las actuales generaciones como para las futuras. (Tiban, 2000, 113)

Por lo tanto, desde lo externo entre comunidades, ñukanchikpura es cuidarse y protegerse, y eso se logra a través de la organización comunitaria.

De lo sustentado anteriormente, la organización comunitaria proviene desde la memoria de lucha en la resistencia, reivindicación de los derechos hoy conocidos como “colectivos”. Visto desde lo histórico, la comunidad protagonizó diversos espacios de levantamientos y

movilización social. Muchos de ellos terminaron con las vidas humanas de sus comuneros o campesinos que se alzaron en voz de protesta, con la visión agraria de la mayoría de comunidades. Jürgen Golte (1987), desde su investigación en la sierra peruana, argumenta que:

La comunidad y las familias que la integran por una experiencia secular y sirviéndose de sustituciones y no del reordenamiento total de las actividades agropecuarias— han sabido llevar un manejo paralelo de varios ciclos agrarios, que las mantiene mucho más cerca de una utilización continua de la mano de obra que una unidad monoprodutora. (p. 49)

La realidad de la comunidad actualmente se desenvuelve entre la actividad agrícola, ganadera donde su producción poco a poco va aculturalizando al proceso de la chakra. Ante esas amenazas, la organización en la comunidad proviene de la necesidad de fomentar el conocimiento, el pensamiento y su filosofía.

Como lo aseveramos anteriormente, y lo seguiremos mencionando en lo posterior, la organización de lo comunitario en lo exterior llevó a cabo la realización de organizaciones políticas de lucha social de resistencia y reivindicación. En un contexto más cercano, referido al proceso organizativo del movimiento social indígena en Ecuador, en el cual surgió el conocimiento no sólo de Runa Cañari sino de todas las comunidades Runakuna de la sierra ecuatoriana, se dio origen a un sentido de organización acorde a sus necesidades. Regalado (2014) indica que:

Contrario a enfoques que han circunscrito la imagen de un ñucanchic como esfera de micro-totalidad, y que obnubilan la perspectiva acerca de la coacción constitutiva entre persona y grupo comunal, la trayectoria específica en la conformación de liderazgos en ese momento indica un umbral de disposición personal y familiar. (p. 59).

Desde la perspectiva de la unidad para luchar, no solo frente a una explotación económica sino una lucha de reivindicación, resistencia y, sobre todo, de revaloración propia, el nombre propio, con el cual se definió a una de las organizaciones más fuertes del país como es la ECUARUNARI, conlleva esa interrelación dinámica entre persona y sociedad, el runa y comunidad: “Tal dimensión de identificación, ejercida en toda la nominación quichua (Ecuador Runacunapac Riccharimui), correspondía al propio momento biográfico y subjetivación, en personas y colectivos, que se había estructurado entre sus primeros

integrantes e impulsores” (Regalado, 2014, 59). Es así, que la organización de los pueblos y nacionalidades del Ecuador son la interrelación de la comunidad y lo que se llama comuna.

Sabemos pues que comunidad es la interrelación interna donde el ayllu – familia son los protagonistas de su sentido de pertenencia, su organización interna y externa, pensando en el bien común desde el trabajo comunitario. Ahora la comuna es fundamental dentro de la organización política y del conocimiento Runa. Para Weber (1922) la comunidad posee un sentido político de lucha. Ese autor argumenta:

Comunidad sólo existe propiamente cuando, sobre la base de ese sentimiento, la acción está recíprocamente referida -no bastando la acción de todos y cada uno de ellos frente a la misma circunstancia- y en la medida en que esta referencia traduce el sentimiento de formar un todo. (p. 34)

Desde el formar un todo referencial, en la lucha histórica de las comunidades surge el hecho organizativo de la comuna. Dentro de nuestro país, la comuna es un reconocimiento jurídico – político – territorial desde 1937 donde un territorio específico de las comunidades no llega a tener la categoría de parroquia rural o urbana sino de comuna, porque asocian un interés no solo cultural sino de defensa de su integración total. Para Martínez (2015) la comuna es conceptualizada del siguiente modo: “Lo comunal es la integración de la diversidad, es la unidad de la diversidad natural. Es la exposición desde el respeto, no desde “el respeto al derecho ajeno”, sino desde la obligación tornada en respeto. (Martínez L, 2015, 106)”. Al respecto, Maldonado (2015) expone el siguiente argumento: “En el modo de vida comunal, las fiestas juegan un papel trascendental porque también son los momentos en que se vive la expresión de la identidad en varios aspectos reunidos, como la música, danza, vestido, gastronomía, lengua y comunalidad. (Maldonado A, 2015, 160).

Por lo tanto, la comuna es el espacio organizativo dentro de las comunidades originarias, que posee fuerte sentido político de pertenencia así como resultado del hecho que las comunidades que debaten, discuten y construyen su espacio territorial. Desde la comuna se han generado hoy en día la organización de Justicia Indígenas, Educación Intercultural Bilingüe, Soberanía Alimentaria, Medicina Intercultural entre otras propuestas.

El tema de comunidad y comuna en nuestra investigación sobre conocimiento Runa Cañari lo hemos dedicado más en dirección de sus características actuales y en su debate respecto al desarrollo desde su conocimiento filosófico.

Es conveniente dejar en claro que, en esa orientación, la comunidad y lo comunal no corresponde a una entidad en el sentido de totalidad indiferenciada, estática, cerrada. Como lo hemos indicado antes, la comunidad implica una mutua producción de la persona y la sociedad. Godelier (2014) desde un análisis más antropológico señala que:

“Ese plano es el del desarrollo de las ciencias, el de la producción de conocimientos que pueden ser utilizados directamente o no, inmediatamente o no, para analizar y acaso ayudar a resolver los problemas concretos que se plantean los integrantes de una sociedad” (56)

Desde un punto de vista actual, la comunidad está abierta, ya no a poseer integrantes de su mismo territorio o consanguinidad. Debido a formas institucionales como las alianzas matrimoniales, éstas dinamizan o alteran el sentido de organización del ayllu – familia y por ende de lo comunitario. Estas situaciones motivan a re-pensar, re-organizar y re-plantear el sentido de la comunidad. Siguiendo en la misma reflexión de Godelier (2014), esta problemática de la comunidad es poder comprender al otro no para uniformarle sino darle el sentido de su diversidad en lo común, de comprenderlo mutuamente y no separarlo. Ese autor, afirma que:

La comparación entre las diferentes maneras en que los grupos humanos han organizado la vida en común a largo de la historia es, pues, no solo necesaria sino posible, y ya se ha visto por qué. Es posible porque la alteridad de los otros nunca es absoluta, sino relativa; porque todo aquello que los hombres han inventado para darle sentido a su existencia social puede ser comprendido por otros hombres, aunque no estén dispuestos a retomar para sí esas maneras de pensar y actuar; porque, finalmente, todas las construcciones culturales del mundo, de los otros y de uno mismo, constituyen sendas respuestas particulares, diferentes, incluso divergentes, a interrogantes existenciales que todas las sociedades se plantean o se han planteado y que, por su parte, resultan semejantes y convergentes. (Godelier, 2014, 57)

Con base a lo indicado hasta aquí, podemos sustentar la siguiente reflexión:

Eso es complicado, hay un colectivo, una comunidad, no cierto, y no sé, que rasgos podemos decir que somos el pueblo cañari, es diferente al pueblo puruhua, ¿Qué podemos decir sobre

eso? Encontrar las características, esos rasgos culturales, en las mentalidades de ¿cómo se piensan las personas? ¿Cómo se piensan como colectivo?, mas allá de esa reinención de lo cañari, pues que es básicamente un posicionamiento, en relación al pasado, al futuro y al presente con otras personas, con las que interactuamos y con las que nos relacionamos. Pero ya, en términos más observables yo no sé, ¿cómo podemos pensarnos en comunidad? Porque hay muchos rasgos compartidos como indígenas en los andes, ¿Qué nos diferencia de los puruhuaes, que nos diferencia de los otavales? ...a que los otavales hablan así, bueno entonces hay un rasgo lingüístico, pero igual el kichwa lo tenemos como algo común, ósea el otavaleño habla de una manera, porque ellos también tiene una raíz pre kichwa, si pues nosotros los cañaris tenemos también rasgos especiales dentro de la lengua que es lo más observable es más objetivo, y también esos rasgos diferenciados, tiene que ver con la lengua de sustrato, cañari. Pero más allá de eso que tenemos, la vida comunitaria es bastante similar que tenemos en otavalo, puruhuas, tenemos las mismas instituciones como la minka, el cambia mano, ayni y pues tenemos formas parecidas de reciprocidad en las comunidades. Entonces ¿Qué es lo cañari? Pues es una ideología de posicionamiento, colectivo con relación a otros pueblos, eso no es malo, porque las comunidades tienen mucho de invención de sí mismo. (A. Muyolema, Comunicación personal, 13/06/2019)

Desde la reflexión de Muyolema (2019) el común de las comunidades andinas serán sus valores milenarios que se lo siguen practicando y que la lucha es no perderlo, sino aprenderlo para la construcción de conocimiento social, filosófico. Por lo que la comunidad sigue siendo forma de organización colectiva contemporánea. No entidad anclada en un tiempo pasado inamovible. En ese sentido, diversos autores, como Villoro, sostienen que el actual sistema político democrático se sustenta efectivamente en fuertes relaciones de comunidad. Villoro (1997), por ejemplo, indica que “la democracia radical es una vía hacia la comunidad” (p. 360). Comunidad no corresponde a un “sistema” tradicional versus lo moderno. Podemos afirmar que la comunidad es contemporánea ante los cambios que transcurren en su tiempo y espacio.

En este sentido, la comunidad Pichacay en donde sustentó mi punto de referencia, nos ayuda con la finalidad de indicar en qué condiciones tiene lugar el conocimiento runa: esas son condiciones comunales respecto a las cuales el pueblo Cañari se proyecta en soberanía, ante un proceso de aculturación y neocolonialismo que buscan uniformar y deformar el sentido comunitario. Por lo tanto, desde aquella experiencia nos unimos a la propuesta de la

comunalidad, para Martínez (2015) expresa: “Necesitamos respeto a quienes somos: seres naturales, que se fundan en ello, en su naturaleza, y que a su manera de vivir y de pensar, en estos tiempos, le llamamos: Comunalidad.” (p. 112)

Para concluir, la comunalidad es el sentido de un proceso de volver no a reinventar la comunidad como entidad estática, sino de re-formular, re-escribir sus importancia futura, con el presente, sin olvidar su pasado. Dentro del conocimiento Runa Cañar: la comunidad debe descolonizar, des-indigenizar sus comportamientos, conocimientos y actitudes, ya que desde lo contemporáneo interrelacioné e intercambié pensamientos y conocimientos y los mismos ayudan a re-crear conocimientos sin perder los propios. Así su soberanía, radicaré a más de su territorio, en su conocimiento comunitario de articular su cosmovivencia para fortalecer su paradigma Tikramuy, donde lo cíclico y lo complementario que aporte al principio de comunitariedad que lo hemos sustentado en estas líneas.

4.2 Hacia una Interculturalidad Crítica

En la discusión por nuevos procesos de resistencia y de reivindicación social. Pero a la vez, del resurgimiento de los conocimientos de nuestros pueblos y nacionalidades, el conocimiento Runa Cañari es parte de este proceso tanto decolonial como intercultural, no solo visto y expresado dentro de la educación sino en la construcción de ser una sociedad intercultural. Un término de que no solo busca ser una nueva corriente académica y social de “moda” sino de ser crítica ante la hegemonía política y de poder del sistema “eurocéntrica, neocolonial y capitalista” que domina a nuestra sociedad y donde existe una polarización social que evidencia la diversidad social, ideológica y cultural.

Desde el año 1980 hasta el 2008, se dio la lucha por instituir un nuevo concepto social como es la interculturalidad, la misma que nació desde la lucha de los movimientos sociales y del movimiento indígena como un puente de diálogo y de propuesta social. Para Walsh (2009) expresa que: “...la interculturalidad significa –en su forma más general– el contacto e intercambio entre culturas en términos equitativos; en condiciones de igualdad.”(p. 41). De acuerdo con lo afirmado, la interculturalidad se desarrolla en los ámbitos sociales para la

comprensión de la diversidad, buscar puentes equitativos con los “otros” en sus epistemologías y concepciones del mundo.

La posición de una interculturalidad con los pueblos y nacionalidades, parte desde valorar, reconocer e interactuar con los conocimientos propios para en conjunto, con cada apreciación, dar luz a un camino de un propósito en común, y este momento se dio desde los pueblos andinos, ha alimentado por cada conocimiento comunitario en particular emergió la propuesta o el paradigma del “Buen Vivir” o “*Sumak Kawsay*” en los países de Bolivia, Ecuador, Perú, entre otros. Desde el criterio de Mónica Chuji, mujer kichwa amazónica menciona que la interculturalidad debe ser:

La interculturalidad debe abrir ese diálogo civilizatorio. Debe permitir la comprensión de los valores éticos de la modernidad que pueden ser rescatables con aquellos valores éticos de los pueblos y naciones indígenas. Debe convertirse en una apuesta de la humanidad por resolver los problemas que la confrontan.

La interculturalidad debe ser la base desde la cual empezar ese diálogo de saberes con miras a, y es literal, salvar a la humanidad del capitalismo y de la modernidad. Puede ser que suene utópico, pero la utopía es uno de los valores más bellos de la modernidad. (Chuji, 2009, p.158)

Esta propuesta de ser un puente entre lo occidente con los pueblos y nacionalidades; y viceversa, es parte de una utopía, en la cual, las propuestas alternativas o subalternas se cristalicen con el sistema dominante, para Mignolo (2015), es buscar que en el Estado se desarrolle la interculturalidad como un eje de transformación pero este término muchas veces se lo confunde, por lo que expresa que:

Interculturalidad no quiere decir que la misma lógica se expresa en dos lenguas distintas, sino que dos lógicas distintas dialogan en pro del bien común. Para el Estado, la interculturalidad así entendida no es conveniente; por eso, se promueve la idea de una sociedad «multicultural», y aunque a veces se utilice el término «intercultural», lo que se quiere decir es, en realidad, «multicultural». (Mignolo, 2015, p. 139)

Aunque todavía nos falta y se necesita diferenciar términos como: pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, se piensa que son términos sinónimos dentro de los debates académicos y sociales, los mismos que son utilizados como concepciones de “moda” para las discusiones, confundiendo y armando desde el respaldo el sistema dominante en

malas interpretaciones, quintando el proceso de reivindicación del concepto trabajado. Partiendo desde la diferenciación de conceptos desde apreciaciones de Walsh (2009) sobre multiculturalidad como un reconocimiento de la diversidad cultural pero donde existe una cultura superior y dominante. Lo pluricultural sigue siendo un término de diferenciar algo superior con lo inferior, pero, lo importante es que se reconoce su participación y aporte, sin quitarle su protagonismo. Y la intercultural desde la misma Walsh (2009) se lo entiende como:

La interculturalidad es distinta en cuanto se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales, y busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferentes; una interacción que admite y que parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder, y de las condiciones institucionales que limitan la posibilidad de que el “otro” pueda ser considerado sujeto –con identidad, diferencia y agencia– con capacidad de actuar. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí. Tampoco se trata de esencializar identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Más bien se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo, articulación y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas, lógicas y racionalidades distintas. (p. 45)

Aquí cabe mencionar, que otros autores definen lo intercultural desde sus experiencias, como Armando Muyolema (2019) quien conceptualiza como:

El concepto de interculturalidad ha sido aceptado en el lenguaje político, en el lenguaje académico, en el lenguaje mediático, incluso en el lenguaje cotidiano... ¡todo el mundo habla de interculturalidad! Sin embargo, las propuestas de interculturalidad no pueden agotarse en mínimos gestos simbólicos, se trata de emprender procesos más profundos. En el ámbito educativo, se trata de transformar el sistema curricular en todos los niveles del sistema de educación y pensar las potencialidades de la interculturalidad dentro de dicho sistema. [...] En definitiva, habría que traducir lo que es la interculturalidad en contenidos de aprendizaje en las distintas áreas del saber. (p. 214)

La propuesta de intercultural en el Ecuador surge desde los debates de resistencia y de reivindicación social del movimiento indígena, como una alternativa al modelo neocolonial

y neoliberal que preside, dentro de uno de los aspectos más incidentes que es la educación. Esto hace que exista un choque entre teorías ya establecidas y dominantes en el área educativa, en la cual existen resistencias y rupturas por buscar nuevos modelos pedagógicos y educativos para que estos incidan en la parte social y cultural. Por lo que, desde esta experiencia de lucha de los pueblos y nacionalidades, el otavaloruna Ariruma Kowii (2013) sostiene que:

La interculturalidad es un concepto que se evidencia con la creación del sistema de educación bilingüe; este principio es entendido como la posibilidad de conocer las culturas del país, de fomentar su respeto y, fundamentalmente, de generar condiciones que permitan la reafirmación de las lenguas y las culturas de las nacionalidades. (Kowii, 2013, pág. 270)

En la lucha de nuestros pueblos y nacionalidades por su reconocimiento como “Sujetos Políticos” y no como “Objetos Políticos” para ser partícipes, incidentes e incluidos en los nuevos procesos de participación, política, social y educativa, ya que desde el proceso de resistencia se buscan que los conocimientos de los pueblos y nacionalidades desde la educación sea la puerta para establecer una conexión con el conocimiento científico – eurocéntrico – occidental, desde las nuevas alternativas en el proceso de aprendizaje para una nueva sociedad. Para Tubino (2004) este es el mayor reto de los pueblos y nacionalidades indígenas – se lo podría referir – en la construcción de cambios necesarios de visión política – social – económica – educativa y cultural, por lo que enuncia:

Los movimientos indígenas latinoamericanos, para convertirse en actores políticos inclusivos de la diversidad, tienen que empezar a incluir en sus agendas de lucha las legítimas demandas de los otros actores de la sociedad y plantear nuevos modelos de Estado, de participación política y de convivencia de la pluralidad. ¿Podrán los movimientos indígenas dejar de ser excluyentes y convertirse en los actores políticos de la interculturalidad? (Tubino, 2004, p.02)

En el Ecuador este proceso todavía posee ciertas discrepancias ya que cuando se entiende por interculturalidad se lo relaciona con el espacio que han reclamado los pueblos y nacionalidades “indígenas” con una lucha por la invisibilización histórica.

La interculturalidad entendida desde los pueblos y nacionalidades es un puente de un diálogo en igualdad de condiciones, donde no existe supremacía, sino donde sea el compartir del cúmulo de experiencias cognitivas de cada cultura, pueblo y nacionalidad, un inter-

aprendizaje y un desaprender de condiciones educativas rígidas. Esta nueva propuesta desde la interculturalidad es reconocer que la diversidad nos ayuda a alimentar nuestra parte cognitiva de palabras y hechos. De la Torre (2010) expresa como desde el movimiento indígena esta propuesta es abrir a la sociedad unas alternativas entre los saberes, por lo que dice:

Creo que hemos avanzado en el planteamiento de otros instrumentos de análisis y de vida como la “interculturalidad”, para que este proceso se desarrolle en una doble vía de respeto e inter-aprendizaje de las culturas diferentes y que no sea esperada injustamente la respuesta solamente desde la parte indígena que durante siglos ha venido ya actuando en el uso de prácticas y costumbres de una cultura foránea y ya familiarizándose sin ningún problema con ellas, incluso ya apropiándose como si se tratara hasta de su propia cultura. (De la Torre, 2010, p. 18)

La educación es uno de los pilares para que se fundamente la interculturalidad, pero es aquí el “talón de Aquiles” ya que el sistema posee poder y hegemonía en este espacio. Las alternativas de educación con diversos enfoques y teorías, promueve que se realicen cambios en lo social, lo cultural, económico, entre otros. Por lo tanto, la interculturalidad como un espacio educativo en aprender de otra cultura su lengua, vestimenta, y territorio, más este no es un aporte real de la interculturalidad, sino el tratar que los nuevos aprendizajes compartan sus conocimientos. Por este motivo, cuando se habla de interculturalidad, no solo se refiere a dar oportunidad y espacio a la diversidad cultural invisibilizada, sino que estos aportes sean partícipes del nuevo enfoque y construcción social.

El peruano, José Tubino (2004), un crítico del proceso de interculturalidad en Latinoamérica, hace una reflexión crítica de como conceptualiza a la interculturalidad, en la cual hemos caído en enfocar desde el ámbito educativo y académico en solo ver la riqueza cultural y no el aporte epistemológico de las culturas, pueblos y nacionalidades, por lo tanto expresa que:

La interculturalidad no es un concepto, es una manera de comportarse. No es una categoría teórica, es una propuesta ética. Más que una idea es una actitud, una manera de ser necesaria en un mundo paradójicamente cada vez más interconectado tecnológicamente y al mismo tiempo más incomunicado interculturalmente. Un mundo en el que los graves conflictos sociales y políticos que las confrontaciones interculturales producen, empiezan a ocupar un lugar central en la agenda pública de las naciones. (Tubino, 2004, p.03)

Dentro de esta sugerencia, pero a la vez una exigencia, es ver desde la interculturalidad como los conocimientos de nuestras culturas, pueblos y nacionalidades entran en este diálogo, compartir y, sobre todo, discutir por lograr nuevos modelos frente al sistema – mundo que está impuesto y lo sobrellevamos desde lo uni: único, uniforme, universidad. Para el conocimiento Runa Cañari, la interculturalidad se lo interpreta y se lo practica desde su *ranti* – *ranti* (compartir – reciprocidad) ya que no solo es poseer una individualidad del ser humano, sino es resistir desde la individualidad impuesta a crear comunidad, a pensar y re-pensar en la unidad de la diversidad.

Pero, en la construcción intercultural para ir hacia una sociedad intercultural, de una ciudadanía intercultural, desde el aporte del conocimiento Runa Cañari, es retomar un camino de “volver – *tikramuy*” de otra vez re-pensar, re-aprender, re-hacer. Como ir construyendo la interculturalidad no solo desde fuera como una nueva alternativa, sino como ir desde lo interior del sistema “contaminando” de interculturalidad en las prácticas, a las acciones, a los planteamientos de estado, gobernabilidad, educación y otros. De manera análoga, la interculturalidad expresada en el conocimiento, puede ser un camino de doble interpretación, coexistiendo con diversos planteamientos epistemológicos o de paradigmas, como lo presenta Mignolo (2005) dentro del abanico de conocimientos en América – Abya Yala – expresando que: “...las ideas surgidas en la historia colonial del continente americano permiten comprender la coexistencia de interpretaciones en conflicto no solo dentro de un mismo paradigma sino también entre paradigmas distintos en la diferencia epistémica colonial.” (p. 57).

Es decir, nuestros conocimientos no han desaparecido sino que se mantienen firmes para la construcción de nuevas alternativas, como lo enfoca Boaventura De Sousa (2010) desde su planteamiento “Epistemologías del Sur” como un nuevo horizonte de conocimientos subalternos y que ya entre del 2008 se dieron conocer en los procesos democrático de los países de Ecuador y Bolivia donde conviven pueblos y nacionalidades “Indígenas”, implementando en el orden constitucional argumentos de un proceso social y cúmulo de conocimientos sobre la lucha por la interculturalidad, la misma que debe ser entendida como la oportunidad de diálogo permanente y constante, que para Fornet- Betancourt (2006) es entendido como:

Trabajando por la convivencia humana la interculturalidad es el arte de relacionar y de hacer consciente las relaciones, es teoría y práctica de relaciones; y, en cuanto tal, da realmente la clave para superar el escollo del relativismo cultural, ya que como expresión de un exceso etnocéntrico el relativismo cultural vive de la ausencia de relaciones. (p. 17)

Ahora bien, desde la experiencia intercultural del conocimiento Runa Cañari, este se interactúa en la dialéctica del encuentro de saberes para construir paradigmas desde lo razonable y lo práctico. Para el conocimiento Runa Cañari esta interculturalidad debe relacionarse en tres momentos: natural- cósmico – humano, donde la convivencia y coexistencia es lo fundamental y de este conocimiento surge su paradigma para vincularse con otros paradigmas que llegarán a construir lo intercultural. En su análisis de Mignolo (2015) lo expresa así: “...el paradigma de la coexistencia opera en el cruce entre las formas de saber indígena y occidental.” (p.143).

Por lo tanto, se ve a la interculturalidad como otro paradigma de alternativas que introduzca nuevos parámetros de estructuración a la hegemonía del poder en lo social, educativo, entre otras áreas; pero, para que este paradigma sea una realidad de cambio juega a dos tensiones de ser una alternativa para un cambio verdadero o ser un “viraje” de cambio de patrones de comportamiento con el mismo estilo neocolonial de hegemonía. Ahora bien, hay que entender que la interculturalidad debe ser conceptualizada y practicada como el puente de diálogo y de construcción social – educativo con todos los conocimientos de las culturas, pueblos y nacionalidades, allí está el reto. Al respecto Tubino (2004) sostiene que:

Hoy más que nunca se hace necesario romper con el modelo decimonónico de Estado-nación y de ciudadanía homogénea y empezar la construcción de auténticos Estados multiculturales y de ciudadanías interculturales. El aspecto negativo es que los movimientos etno-políticos, por ser movimientos reactivos, fácilmente se polarizan, y con ello, son fuente de violencias interculturales sin precedentes. (p. 01)

Para ser más específicos, hay que conceptualizar a la interculturalidad, que provienen de los pueblos y nacionalidades del Abya Yala y en lo local de nuestros pueblos como del Runa Cañari está en construcción pero que busca el diálogo y crítica, pero como se sostenía con una vana interpretación y a la vez al conceptualizar (Tubino, 2004) configura que la interculturalidad ha caído en dos espacios de conceptualizar o entenderlo que es

interculturalidad funcional e interculturalidad crítica, las mismas que sostienen una detracción de ¿Cómo entender la interculturalidad sin caer que es un papel solo cultural y étnico? Para no caer en las mismas conceptualizaciones debemos diferenciar que la interculturalidad está en constante construcción dentro del mundo de conocimientos subalternos e invisibilizados, allí la propuesta de un dialogo con los “otros” es el camino de un acercamiento a la valorización de sus concepciones cosmos – natural – humana, para llegar a un punto de equilibrio trascendental, es así que Fornet-Betancourt (2006) enuncia que:

Para mejorar la teoría y la práctica de la interculturalidad es urgente iniciar esta nueva época porque mientras siga vigente – aunque sea sólo en la forma de un “fantasma” – la idea de una razón filosófica transcultural seguirá teniendo la cultura filosófica occidental un peso indebido que desequilibra el diálogo; es más, seguirán vigentes los prejuicios y las dudas sobre la “validez” racional de los modos en que en otras culturas se da cuenta de la condición humana y sus situaciones. (p. 17)

Ahora bien, en esta lucha de la conceptualización de la interculturalidad desde los fundamentos de Tubino (2004) Walsh (2009) Padra (2014) se busca como categorizar a la interculturalidad desde sus conclusiones, dentro de estas referencias que muchas de ellas proceden de análisis académicos y científicos para la definición última, pero de la cual, no existe una definición exacta, por lo que la construcción del ideal, del concepto y de la práctica intercultural seguirá en referencia del encuentro de diálogo entre culturas. Volviendo con la referencia crítica de Tubino (2004) expone que:

En el discurso académico cuando hablamos de interculturalidad, no nos referimos en principio a un principio normativo de la convivencia social. Cuando los científicos sociales analizan la interculturalidad se refieren al estudio de las diversas mezclas y relaciones que de hecho ya existen entre las diversas culturas que coexisten en nuestro continente. Hablar de interculturalidad es por ello, desde esta perspectiva, hablar de los encuentros y los desencuentros, de las hibridaciones y de los diversos tipos de intercambios y relaciones existentes entre las culturas. Desde este punto de vista, la interculturalidad es intrínseca a las culturas, porque las culturas son realidades situacionales, sujetos dinámicos, históricos, que se autodefinen por sus relaciones con los otros. (p. 04)

Desde esta referencia, Tubino (2004) describe que a la interculturalidad desde un concepto descriptivo; en un primer momento, se busca entender como es la relación intercultural, claro muy similar al multiculturalismo reconociendo la diversidad cultural y étnica, pero sin reconocer la capacidad de conocimientos; en un segundo momento, es el concepto normativo de la interculturalidad que tiene relación con la educación bilingüe de los pueblos y nacionalidades; sobreentendiendo que existe una capacidad de reconocer sus conocimientos, pero, relacionados con lo lingüístico como herramienta de educación y su aporte en la construcción de conocimiento es visto todavía como “saberes ancestrales” que no han podido desarrollarse.

Conviene subrayar que, dentro de la crítica a los espacios de construcción de interculturalidad y tomando como referencia nuevamente a Tubino (2004) la interculturalidad funcional conlleva a ser un discurso y a la vez una praxis de la funcionalidad del Estado Nacional y del sistema socio-económico vigente, es decir un término de conveniencia para un nuevo orden estatal como alternativa, pero, de un proyecto neoliberal como neocolonial de recuperar a los “invisibilizados”. Walsh (2012) sostiene que:

En este sentido, el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación que ofusca y mantiene a la vez la diferencia colonial a través de la retórica discursiva del multiculturalismo y su herramienta conceptual de la interculturalidad “funcional” entendida de manera integracionista. (p.04)

Entonces, se considera a la interculturalidad funcional como un concepto en el cual el Estado y el sistema neocolonial interpretará con un espacio de visibilizar a los “otros” pero someterlos a sus reglas hegemónicas; a la vez, una lucha por resistir y reivindicar los derechos colectivos, los mismos que son una lucha de los pueblos y nacionalidades. Sin embargo, aquí nuestros conocimientos caen en un folclorismo desde esta visión y concepto de interculturalidad funcional, hace ser un juego con el sistema de la globalización que sirve al sistema neocolonial. Buscar una interculturalidad que demuestre los conocimientos de nuestros pueblos y nacionalidades como una alternativa, pero, que no incidan o inciten al cambio al sistema. Desde la experiencia con la idea política de expresar que debemos hacer una política nueva desde el pensamiento del “*Sumak Kawsay*” o “Buen Vivir”, este no fue

entendido desde la sociedad blanco – mestizo, de como convivir desde nuevos estados de relación social como la interculturalidad o plurinacionalidad.

Desde la crítica del conocimiento runa cañari, Armando Muyolema, catedrático del pueblo cañari, sostiene desde su experiencia como se debe conceptualizar y vivir la interculturalidad en este momento neocolonial:

...la interculturalidad implica una penetración de estos valores liberales que tienen una base cultural y unas formas institucionales, un mundo de sentidos, ya, entonces ¿Cómo cuestionamos esto desde adentro? ¿Cómo reflexionamos con nuestras comunidades? Mira estas cosas, eso están produciendo una desestructuración de nosotros como comunidad, ya, entonces esas cosas tenemos que pensar en un nivel más abstracto ¿Qué es la individualidad? No, dices: no es que los indios, tiene solo comunas y no hay la persona, ¿Cómo no? Eso es asumir la crítica liberal de lo comunitario, porque para los liberales, la comunidad es la muerte del individuo y por eso es para ellos horrible, que el individuo no tenga libertades, porque todo es en función de la comunidad, y no es verdad, las comunidades también no son paraíso, hay relaciones de fuerza, hay intereses, hay conocimientos, una jerarquía de conocimientos, y un montón de cosas. (A. Muyolema, Comunicación Personal, 13/06/2019)

De la argumentación anterior cojuntando con las propuesta por Fidel Tubino (2004) y analizada por Catherin Walsh (2009) podemos llegar a una conclusión que desde lo neoliberal y neocolonial la interculturalidad serviría con un instrumento del Estado – Nación, en adentrarse a las culturas, pueblos y nacionalidades “invisibilizadas” para darles un espacio pero con el control, legislación y determinación por la misma hegemonía de poder; en otras palabras, es entender a la interculturalidad de “piola”, o sea jugar con políticas de conveniencia, de legitimar, como a la vez deslegitimar derechos reivindicativos. La interculturalidad funcional se lo entiende como el espacio de diálogo, donde el poder político hegemónico legisla el camino abierto al intercambio y aprendizaje cultural.

Cabe señalar que, de la interculturalidad funcional nos proponen los autores anteriores, pasar a una interculturalidad crítica, considerando ir hacia una verdadera construcción de la interculturalidad con el sentido de diálogo, re-aprendizaje y decolonial. Para Fidel Tubino (2004) la interculturalidad crítica sostiene:

En parte, esto significa imaginar cómo debemos conceptualizar el reconocimiento cultural y la igualdad social de manera que cada uno apoye al otro en lugar de devaluarlo. Significa también formular teóricamente las maneras como se entrelazan y apoyan mutuamente en la actualidad las desventajas económicas y el irrespeto cultural. Por lo tanto, el proyecto exige aclarar asimismo los dilemas políticos que surgen cuando se intenta combatir simultáneamente estos dos tipos de injusticia”. (p.07)

A la vez, Catherin Walsh (2012) afirma que:

Recordar que la interculturalidad crítica tienen sus raíces y antecedentes no en el Estado (ni tampoco en la academia) sino en las discusiones políticas puestas en escena por los movimientos sociales, hace resaltar su sentido contra-hegemónico, su orientación con relación al problema estructural-colonial-capitalista, y su acción de transformación y creación. (p.10)

Desde las afirmaciones de Tubino (2004) y Walsh (2009), podemos concretar que la interculturalidad crítica, nos lleva a repensar en las acciones de la reivindicación social y la construcción de una ciudadanía con un criterio de apertura de relaciones sociales, educativas y culturales. Desde la interculturalidad crítica no solo es el diálogo con las diversas culturas, sino, la construcción de nuevas estructuras políticas de poder sobre espacios de concientización ciudadana como: educación, salud, alimentación, democracia y epistémología; en otras palabras, la interculturalidad crítica es la construcción de una ciudadanía protagonista, participativa y responsable, no solo para una igualdad social y económica sino a una igualdad epistémica, que nace y se compacta desde los conocimientos de nuestros pueblos y nacionalidades.

Mencionamos además, desde la experiencia de Bolivia donde los invisibilizados construyeron una ideal de nueva sociedad, – pero que el mismo sistema neocolonial buscó eliminar y destruir lo avanzado – Raúl Padra A. (2014) nos indica que entre el camino de la interculturalidad de pasar en ser funcional para el Estado y convertirse no solo en crítica sino en una interculturalidad emancipadora, su propuesta nace desde el empoderamiento del sector invisibilizado que al llegar al poder Estatal no llegan con manos vacías, sino, con propuestas y proyectos trabajados, muchos de ellos discutidos y socializados desde los conocimientos de los pueblos y nacionalidades, por lo tanto, Padra A. (2014) sostiene que: “...comprende la interculturalidad emancipadora, es la liberación de las capacidades y

potencialidades de las culturas, sobre todo de las que han sido inhibidas por la modernidad.” (p. 206). Dentro de este proceso la interculturalidad es el espacio de una construcción de lo crítico a lo emancipador, es decir liberarse de los perjuicios de la relación con los “otros” para obtener una misma dirección dentro de la diversidad. Para Silvia Rivera (2010) la interculturalidad es un proyecto de la totalidad en reciprocidad:

Pero a la vez, al tratarse de un proyecto con vocación hegemónica, capaz de traducirse en términos prácticos en las esferas de la política y el estado, supone una capacidad de organizar la sociedad a nuestra imagen y semejanza, de armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas y estables. Esto implica construir una patria para todas y para todos. (Rivera, 2010, p. 71)

Partiendo desde el criterio de una interculturalidad emancipadora, se puede pensar que es una propuesta contra corriente pero puede causar un efecto de “viraje” social o de poder, es decir, que puede cambiar el timonel en la estructura de aquellos que eran los sometidos se conviertan en verdugos de aquellas aspiraciones de la seducción del poder; en otras palabras, la estructuración de la interculturalidad en los dominios del Estado – Nación y al encarnarse en el sistema neocolonial, puede convertirse en un “objeto de imposición”³¹, de mala interpretación de su enigma original. Puesto que, nuestra institución de educación todavía es universal, uniforme, y sobre todo acarrea disposiciones del sistema neocolonial, lo intercultural sigue siendo dentro de la “Ecología de Saberes” una utopía de implementar a un conocimiento científico que es “Universal”. Para Boaventura de Sousa (2010) la implementación de una interculturalidad consiste en que:

...la refundación del Estado es más que nada una demanda civilizatoria y, como tal, exige un diálogo intercultural que movilice diferentes universos culturales y distintos conceptos de tiempo y de espacio; para que tenga lugar este diálogo intercultural es necesaria la convergencia mínima de voluntades políticas muy diferentes e históricamente formadas más por el choque cultural que por el diálogo cultural, más por el desconocimiento del otro que por su reconocimiento.” (p. 70)

³¹ Cabe un comentario: las políticas interculturales que se buscó implementar en el gobierno de Rafael Correa desde la implementación del “Buen Vivir”, se llevó a una folclorización, degradación cultural e imposición de ideales interculturales para una sociedad multicultural y con rasgos de regionalismos, marginación y discriminación; por lo tanto, lo intercultural un eslogan política que sufrió interpretaciones mal adecuadas en la administración pública y política.

Para que la interculturalidad sea el camino para el conocimiento Runa Cañari y los otros conocimientos de los pueblos y nacionalidades, opten al verdadero diálogo intercultural es necesario que ninguno se sienta en supremacía por la experiencia cognitiva y se pueda hacer una justa epistémica dentro de la relacionalidad conjunta para construir nueva sociedad o ciudadanía intercultural. Por lo tanto, la propuesta del diálogo intercultural Fornet-Betancourt (2006) sostiene que:

Asunto del diálogo intercultural es por eso aprovechar el fomento de las relaciones entre sujetos contextuales en situación para elaborar pistas que permitan un mejor discernimiento de lo que llamamos subjetividad humana, de los procesos de constitución de subjetividad y de las formas de expresión y/o realización de la misma. Asimismo habría que proyectar el diálogo intercultural como el espacio donde se discierne la bondad de las necesidades y deseos, memorias e imaginarios, etc., por los que se definen los sujetos en y desde sus contextos de vida. (p. 18)

Desde la experiencia del diálogo intercultural, el runa cañari Yaku Pérez (2019) expone su propuesta:

La interculturalidad es un proceso permanente de construcción y fortalecimiento de espacios de diálogo de saberes, haceres y sentires, comunicación e interacción horizontal de doble vía, entre personas, comunidades y pueblos de diferentes culturas. La interculturalidad comprende el desarrollo de procesos de toma de decisiones conjuntas en igualdad de condiciones, con equidad, respeto, comprensión, aceptación mutua y creación de sinergias en el gran tejido social.

Previo a la interculturalidad es preciso la intraculturalidad que incluye procesos de fortalecimiento y diálogo interno de las manifestaciones y expresiones culturales e identitarias de los pueblos, para la generación de diálogos en igualdad de condiciones, oportunidades y derechos. (Pérez, 2019, p. 94)

Mientras desde el sentir de la warmi runa cayambi, Luz De la Torre Amaguaña, la interculturalidad es la oportunidad de los nuevos paradigmas de nuestros conocimientos para el puente de acercamiento por la diversidad, por lo que se afirma:

Así ha aprendido a usar todos los elementos como una fuente catalizadora de los nuevos paradigmas que empiezan a emerger en la nueva sociedad intercultural, con la contribución de l@s nuev@s runas de los Andes, de Latinoamérica, del continente y del mundo porque

queremos seguir siendo seres humanos, runas, proponiendo modos de vida alternativos en donde se consideren las diversidades como el capital en la construcción de una pluridiversidad. (De la Torre, 2010, p 18)

Avanzando en nuestro cuestionamiento, la interculturalidad desde los pueblos y nacionalidades, es la oportunidad para que nuestros conocimientos sean valorados y puestos a dialogar en las mismas condiciones de valoración, de respeto y sobre todo del acercamiento en las nuevas propuestas, para los cambios en los campos sociales, educativos, políticos, entre otras. No obstante, dentro del espacio de la interculturalidad nuestros conocimientos se han dado a conocer y se han tomado en cuenta para la construcción constitucional del “Buen Vivir”³² como un espacio de reivindicación. En la cual, Luis Maldonado (2010) sostiene que:

Lo que queremos en esta exposición es aportar desarrollando el contenido del Sumak Kawsay desde los pueblos indígenas, en particular de la concepción del pueblo Kichwa, para que se cuente con esos elementos y a partir de éstos poder iniciar un diálogo intercultural. Actuar de otra manera sería reproducir nuevamente las relaciones de dominación colonial. (p. 198)

Desde el surgimiento de la demanda de los pueblos y nacionalidades, los conocimientos y sabidurías han aportado a la desestructuración del Estado – Nación con las propuestas de Interculturalidad y Plurinacionalidad. Todavía cabe señalar que estos debates han llevado en algunos espacios académicos a tomarlos en cuenta, aportes de cambio de mentalidad educativa y de propuestas a estudiar desde la pluriversidad y el interaprendizaje, pero, existe otro sector académico, educativo y político que la interculturalidad, es vista y tomado en cuenta desde un espacio de “romanticismo” un eslogan de “moda” y hasta vista como una propuesta del sector “indígena” para “indigenizar” la sociedad.

Ante lo sostenido anteriormente, desde el conocimiento Runa Cañari la interculturalidad parte desde el volver a pensar y re-pensar las formas de relación, de convivencia y sobre todo de como compartir los conocimientos propios a los demás sin que sean usurpados o patentados por el sistema como propio, negando así su soberanía y su autonomía como pueblos y nacionalidades, por lo que conlleva, a estar conectados al conocimiento siempre a

³² Las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia tomaron en cuenta el cumulo de conocimiento de nuestro pueblos que son el “Sumak Kawsay” como el “Sumaq Qamaña” como el espacio de la construcción de la relación intercultural dentro de la democracia, educación, salud y participación.

ser recíprocos, que todavía no es comprendido por el sistema que nos domina, desde la experiencia de vivencia del dirigente cañari Antonio Quinde sostiene que:

...el pensamiento filosófico de la unidad, el pensamiento filosófico de la reciprocidad, estamos cumpliendo, así queremos vivir, eso es el “Alli sumak kawsay”; allá queremos llegar, así queremos vivir, con todos, nosotros nunca rechazamos a la cultura mestiza, a la cultura occidental, igual con ellos trabajamos, con ellos comemos, con ellos tratamos de hacer algo y nunca habido un rechazo concreto. Entonces el gran problema es hay cierto, defectos creados, ya digo por la Iglesia Católica, quizá tal vez por las autoridades, por tal razón existe ciertas discrepancias, pero no al fondo, ósea eso nosotros políticamente venimos a demostrar, así es, nosotros seguimos y continuamos con nuestro pensamiento filosófico. Entonces por eso muchos por ejemplo caso de los incas, habla que el famoso “Tawantinsuyu”, la política del Tawantinsuyu” quiso unir, a los pueblos del Abya Yala, allá iba. Por eso también, la cultura inca era también una cultura de la unidad, nosotros seguimos practicando, eso es cuestión de investigar, de entender, tomar en cuenta lo que estamos haciendo, lo que están pensando, lo que han pensado eso es todo. (A. Quinde, Comunicación Personal, 15/12/2019)

En definitiva, toda la acumulación del conocimiento del Runa Cañari, sostiene que la interculturalidad inicia desde su conocimiento de relación con la Chakra cañari; ya que desde la *chakra*, el Runa Cañari relaciona sus conocimientos teóricos, y prácticos en un diálogo de saberes con otras experiencias, las mismas que pueden ser con: ingenieros, biólogos, médicos, arquitectos. Porque la estructura de la *chakra* es un semillero de conocimientos articulados con producción de ciclo corto, mediano y largo; por lo que, esta interrelación e interaprendizaje promueve diálogos permanentes; para simplificar, la interculturalidad desde lo cañari se lo conceptualiza como el encuentro de los conocimientos ancestrales, empíricos, científicos que se interrelacionan, inter-aprender y se respetan, para formular conocimientos conjuntos en el marco de un bien colectivo y social.

Desde el conocimiento del runa cañari, la interculturalidad es un diálogo permanente de construcción de saberes, se adhiere con la propuesta De Souza (2010) con la “ecología de saberes”, donde se enmarcan en los retos epistemológicos del sur, para al aporte crítico en las diversas áreas del aprendizaje y de la relación social. Por lo que, el conocimiento científico debe ser agradecido al ser alimentado de nuestros conocimientos “Ancestrales”, del cual, se ha aprovechado para su producción y no es absoluto, sino, es un conocimiento

dialéctico permanentemente. Tomando la propuesta De Sousa (2010) con los conocimientos de nuestros pueblos y del puente de la interculturalidad ayuda a la justicia epistémica, para relacionar a los conocimientos ancestrales, científicos, empíricos promueven una nueva educación, participación, y convivencia social desde el criterio intercultural donde todos los saberes son protagonistas para una educación intercultural, ciudadanía intercultural filosofía intercultural, democracia intercultural, entre otros.

En resumen, desde el conocimiento Runa Cañari y su relación desde la chakra, la interculturalidad es la relación cíclica entre los espacios naturales – humanos – cósmicos, con nuestras culturas hermanas del mundo, donde la construcción del conocimiento colectivo puede generar cambios sociales – educativos en un proceso corto, mediano y largo plazo para la convivencia armónica del planeta y llega así al paradigma ya expuesto como es el “*Sumak Kawsay*” o “Buen Vivir”. Como a la vez, es parte del paradigma del Tikramuy, la interculturalidad a ser desde el conocimiento Runa Cañari parte del dinamismo dialéctico, aprendizaje y la interrelación. Finalmente, la interculturalidad permite que los conocimientos propios puedan soberanamente sustentar sus propios saberes e intercambiar su cognitividad para desarrollar mejor el conocimiento propio.

4.3 Paradigma Tikramuy desde la Soberanía del Conocimiento Runa Cañari

Los *Runakuna* Cañari que viven milenariamente en los territorios del Azuay y Cañar. Las diversas situaciones de contacto con otros pueblos, buscaron someterlos como fueron: los incas, españoles y el actual sistema neocolonial; han logrando mantener sus raíces culturales se han extendido por el mundo, llevando su sentido de pertenencia de identidad, como su filosofía, conocimiento cultural, que los hace únicos pero integrante de la diversidad, de la plurinacionalidad. Es así, que los cañaris resisten y reivindican su pervivencia cultural, social y política.

Dentro de su desarrollo epistémico y cognitivo, el Runa Cañari sustenta diversas etapas de expandir sus conocimientos dentro de sus propios miembros “*ñukanchikpura*”, como entre las familias cañaris “*ayllupura*” y con los habitantes del mundo “*runapura*”. Estas acciones de “entre” como forma de impartir el conocimiento Runa Cañari, se basa desde sus principios

de reciprocidad y complementariedad; entre la interrelación dinámica entre cosmos – ser humano – natural, este conocimiento procede desde lo vivencial del Runa Cañari, que desde el estudio crítico de Víctor Gavilán (2011) sostiene que: “Podemos afirmar que la filosofía de los pueblos indígenas tiene origen en la experiencia vivencial, en sus categorías de tiempo y espacio, que también tiene connotaciones distintas al pensamiento europeo.” (p.19).

El conocimiento del Runa Cañari que parte desde lo vivencial y de lo relacional, al ser parte de gran mundo andino, vive los principios comunitarios, como lo sostiene Kowii (2013) que expresa:

“...algunos principios del mundo andino como la complementariedad, el equilibrio, es decir la armonización de los espacios; también expresa el sentido de lo concreto y de lo abstracto, lo concreto es la vida, el mundo real y abstracto, el universo, el cosmos, el mundo espiritual.” (p. 34)

Más aún, dentro de la armonía de nuestros pueblos y nacionalidades, los conocimientos se relacionan en lo que hemos sustentado de una armonización del *Pacha* – Tiempo Espacio – donde no solo existe una cosmovisión, sino una cosmovivencia, y desde allí parte para el conocimiento Runa Cañari su soberanía, autonomía y sobre todo la identidad cultural y filosófica. Aquí cabe preguntar, ¿Por qué la soberanía del Runa Cañari? Término que radica desde el espacio político de la autodeterminación y accionar democrático del pueblo; pero, dentro de los pueblos y nacionalidades la soberanía radica desde su conocimiento, su epistemología de saberes y sobre todo de la resistencia social y política de nuestros pueblos y nacionalidades.

4.3.1 La soberanía del Pueblo Cañari

El tema de la soberanía de los pueblos y nacionalidades, se debate contemporáneamente desde la intromisión del extractivismo minero en los territorios llamados “indígenas”, donde la estructura política neocolonial irrespeta y sobrepasa los derechos colectivos y de igualdad, por lo tanto, Natalia Álvarez (2008), en el debate sobre los derechos de los pueblos y nacionalidades “indígenas” sostiene que:

“La soberanía es así un bien que se ha repartido a diferentes y en cuyo proceso los pueblos indígenas tomaron parte. Sin embargo, el principio de justicia distributiva, por sí solo, no nos

dice porque razón los pueblos indígenas tienen derecho a la cuota de soberanía. Para ello, hemos de recurrir al principio de igualdad entre pueblos. Este principio tiene dos vertientes, la formal y la sustantiva. La igualdad formal sugiere que la distribución de la soberanía debe tratar de modo igualitario a las colectividades iguales y la igualdad sustantiva alude al fin de la distribución de la soberanía, esto es, la mejora de las disparidades sociales y económicas entre los diferentes grupos de la sociedad.” (Álvarez M. 2008. 45)

Desde del derecho a la igualdad, como un refrán político y que en la práctica se atentan a los derechos de los más vulnerables en el ámbito social. En nuestros pueblos y nacionalidades, es la bandera de lucha, por alternativas en los campos políticos y sociales, donde la resistencia se genera conflictos en las áreas: educativa, académica y filosófica. Por lo tanto, en el debate de la soberanía, no solo es el tema territorial sino es la defensa de los ámbitos del conocimiento para lo educativo y cultural, en donde se introducen nuevas ideas o prácticas de homogenización de la sociedad. Para Clavé-Mercier (2018) este derecho a la soberanía y la lucha por la resistencia genera cambios para la estructura hegemónica del poder, un debate por entender esta lucha social soberana, por lo que enuncia que:

En el caso de los derechos indígenas, su individualización es todavía más incoherente dado que estos derechos no tendrían sentido sin la existencia del grupo, pero constituye otra ficción legal estratégica que permite cortocircuitar toda posible reivindicación de soberanía indígena. Los discursos legales han construido a los pueblos indígenas como un “Otro” del sistema internacional, justificando así narrativas y herramientas excluyentes y limitantes en derechos que retroalimentan este posicionamiento en la otredad. (Clavé-Mercier, 2018, 105)

Dentro del pueblo cañari, la lucha por la soberanía y autonomía, proviene desde la llamada independencia de los criollos 1822, del cual solo se obtuvo cambio de “patrones” del poder. La época republicana se ha convertido en la reestructuración del neocolonialismo y neoliberalismo, ya que en esta etapa política y social, se busca someter desde el poder político todas las áreas del conocimiento, académico, educativo, cultural, democrático; ante esta problemática, la lucha por el respeto de los derechos, la “igualdad social” y “justicia social”.

En los últimos años la lucha por la soberanía en los territorios, ha producido un choque de conceptos con el poder estatal – político de las Naciones, en el caso del pueblo cañari se lo evidencia por la intromisión del extractivismo minero, que viola la integración cultural, social del pueblo cañari, para Carlos Pérez (2015) cuando los pueblos y nacionalidades protestan

por la soberanía desde la plurinacionalidad, es atentar a la democracia y estabilidad social, por lo que sostiene:

Mucho se ha satanizado que la autonomía indígena generaría la balcanización del estado, afectaría la soberanía, generaría una inminente secesión, afección a la unidad nacional, fragmentación en mil pedazos del Estado sin estabilidad, seguridad jurídica y provocaría una guerra civil, afirmación por demás antojadiza que no tienen sustento jurídico, político peor social, y solo demuestra la acostumbrada hegemonía de dominación iniciada en tiempos de la conquista, sostenida sistemáticamente a lo largo de la colonia y aún virulenta amenaza en contra de legítimos derechos de las nacionalidades y pueblos indígenas. (Pérez G., 2015, 221)

Se debe agregar que, el concepto de soberanía se lo maneja desde la construcción de un Estado – Nación en su territorio frente a otro Estado conformado, pero la lucha de los pueblos y nacionalidades, como es el caso del pueblo cañari, es manejarse en soberanía en el interior de su territorio sin desconocer al Estado – Nación, pero, si mantener una libertad, autonomía en la construcción del conocimiento, educación, política, economía, salud, entre otros espacios. Esto quiere decir, mantener un orden constitucional reivindicando la interculturalidad y la plurinacionalidad, no como otros estados independientes o federativos; la propuesta es que pueblos y nacionalidades construyan desde la diversidad otros campos en el conocimientos, para la educación académica y escolar, pero que la diversidad no sea observada en lo cultural por la folclorización, más bien, reconocer allí de pluriversidad de un Estado - Nación en los campos de convivencia.

...le digo que nosotros tenemos la lucha de la Nación Cañari, ha sido sobre la soberanía, sobre la libertad, entonces ellos buscaron es la libertad, es la soberanía y nosotros como tenemos todo el conocimiento universal, entonces eso tenemos que demostrar, nosotros a través de la investigación. Entonces nosotros tenemos todo ese conocimiento universal, tenemos que recuperar, tenemos que fortalecer para demostrar a todos los pueblos y naciones del mundo. Ó sea allá nos vamos, allá tenemos que llegar, por eso es que hay que aprovechar la educación tradicional, educación occidental, para nosotros, entonces eso ¿Qué nos permite? Es que nosotros podemos prepararnos, para investigar, prepararse para descubrir y prepararse para tratar de descolonizar la mente, y nosotros hasta hoy estamos colonizados la mente, por eso digo, por ejemplo yo digo yo soy indio, con eso vivo, y no hay otra cosa más dicen, ¡no pues, no es así! Entonces, por ejemplo tranquilamente podemos decir soy cañari, nada más. Palabra “Indio” puso es el Cristóbal Colon, y si yo digo, soy indio, estoy yo mismo descalificando,

desmereciendo, no dando importancia, a nuestra cultura, eso está bien claro, eso pasa, y de esa manera nosotros siempre hablamos de la “Autonomía”, de la “Soberanía”. Entonces la autonomía y la soberanía o mejor dicho es tan importante en nosotros para hacer las cosas de acuerdo a nuestra realidad, de acuerdo a nuestra necesidad, de acuerdo a nuestra libre expresión, no tenemos por qué obedecer a lo que otros digan, los otros impongan... (A. Quinde, Comunicación Personal, 15/12/2019)

En base a lo argumentado, la lucha por la soberanía y la resistencia, desde el “Estado – Nación” se concibe como un atentado a la democracia política, pero desde los pueblos se lo siente no solo como una confrontación territorial, sino a la vida – *kawsay* de la relacionalidad de su cosmovivencia; es decir, lo problemático es la agresión desde lo exterior con la aculturación, folclorización, uniformidad y homogenización, para moldear a un pueblo que desconozca su conocimiento, su epistemología, su filosofía que no proviene de una teoría, sino de la práctica, para hacerle teoría. Esta lucha por la soberanía no solo es en el territorio cañari del Ecuador, sino en el mundo donde se encuentra un “Runa Cañari”. Desde la experiencia de los Cañaris en el Lambayeque – Perú, se sostiene que: “...la pugna de Cañaris para impedir la explotación minera, se tornó rápidamente en una lucha por no desaparecer como comunidad campesina.” (Linares, 2016, 38); a la vez, esta lucha es similar en las comunidades cañaris del Ecuador, donde las amenazas neocoloniales están permanentemente y esto nos demuestran realidades existentes en la conformación de las organizaciones comunitarias.

La lucha por la unidad, por el sentido de comunidad – familia, que es “*chakra – ayllu*” es uno de los temas internos de la soberanía del Runa Cañari, tomando el caso de la comunidad Pichacay, es repensar en el sentido comunal, en su territorio. Desde la memoria colectiva, el nombre Pichacay, pervive desde tiempos inmemorables, pero que con el avance de la modernidad y de sus propios habitantes en pensar en un cambio de perspectiva social, donde lo indio estaba arraigado como una amenaza, desprecio y marginación, se optó por cambiar su nombre a otro moderno o mejor complacencia. En los últimos años, el nombre de Pichacay vuelve a ser nombrado, pero, dentro de una mínima parte, no con la fuerza ancestral, sino que un grupo de dirigentes retoman el volver a pensar en el nombre ancestral, en pensar lo que conlleva regresar al nombre, aunque la mayoría se opone, desde las actividades culturales, enunciar lo Pichacay desde el sentido de pertenencia comunitaria.

Ahora bien, en este proceso de repensar por la comunidad, por la *chakra* a la comunidad de Pichacay, de repensar su filosofía, su relacionalidad ante dos sucesos que durante esta investigación se desarrollaron y formulo diversas perspectivas de pensamiento. Los dos casos son; los hechos políticos de octubre del 2019 y el brote de la pandemia del Covid – 19 o corona virus desde marzo del 2020. Estos acontecimientos, hicieron que las comunidades cañaris y en especial la comunidad de Pichachay vuelva a repensar en su estructura no solo cultural, sino social, económica y cognitiva. Estos hechos hicieron en pensar sobre la soberanía que radica en las decisiones no solo de los dirigentes como actores de las relaciones sociopolíticas, sino, de las decisiones intrafamiliares sobre las acciones de repensar como actores frente a los hechos sociales vividos.

Sobre estos hechos ocurridos, la soberanía radica en las acciones de la toma de decisiones, en ser sujetos políticos a la defensa de los derechos colectivos, y volver a retomar prácticas agrícolas-filosóficas para la subsistencia en los momentos difíciles, donde se dependía de lo urbano y se retornó a pensar lo rural, la tierra. Aquí la soberanía del conocimiento del Runa Cañari se evidenció en las formas de relación, diálogo e intercambio de conocimientos para afrontar los problemas sociales que se evidenció en aquellas fechas. Allí la soberanía radicó en las formas de emprender soluciones desde lo “emic” y lo “etic”³³ donde el paradigma del “*Tikramuy*” fue constante y evidente en el hecho de la relacionalidad de los tiempos – espacios “*Pacha*” no solo cósmico, humano y natural, sino, en el hecho de relacionar lo pasado como un frente de: hechos, consejos y filosofía, era realizable en el ahora, una acción directa, para proyectar un futuro de armonía, eso se contrastaba con el lamento desde lo blanco-mestizo que al estar desraizado de la tierra y de su pertenencia cultural ve al futuro desde la calamidad y la preocupación.

Cabe mencionar que desde la experiencia del Runa Cañari y en conexión con los otros conocimientos “Ancestrales” luchan no solo por la autodeterminación y autonomía, sino el reivindicar su condición social de ser actores políticos, académicos y filosóficos, por lo que, Clavé-Mercier (2018) sostiene:

Las reivindicaciones de soberanía indígena se ven entonces rechazadas frontalmente por un sistema internacional construido con el claro objetivo de excluirlas. Es por ello que, para

³³ [Propuesta académica de Gunter Dietz en la investigación antropología intercultural.](#)

entender el desafío y los fundamentos de estas reivindicaciones indígenas, tenemos primero que realizar una lectura crítica y (de) pensar” la noción de soberanía que no es más que el triunfo de una conceptualización sobre otras. (p. 105)

Así mismo, la soberanía debe ser entendida como el lugar de libertad para dialogar y ser la construcción de espacio de conocimientos generales pero respetando su procedencia y allí la soberanía no es armar otro estado, como lo sostiene Álvarez (2008):

Por otra parte, la soberanía tal y como se formula por los pueblos indígenas, no significa necesariamente el deseo de constituirse en estados independientes, Las demandas de soberanía de los pueblos indígenas interpelan a los estados actuales sobre el ejercicio de sus funciones dentro de sus fronteras y demanda una nueva distribución del poder. (p.51)

Por lo tanto, la soberanía es desde el conocimiento Runa Cañari, el repensar en cada acción, relación y diálogo entre las mismas comunidades, con los otros pueblos y nacionalidades, esta soberanía no es vista desde un punto político, sino desde una relación cultural y académica, en donde la soberanía apunte a que genera desde su propia cultura, en ejercer el derecho de conocer sus raíces y defenderlo resguardando, como difundir sus tradiciones, creencias, hábitos, entre otros. La soberanía desde el conocimiento Runa Cañari no teme a la diversidad, sino que la entiende como un gran tesoro para formular nuevas epistemologías y formar parte de la ecología de saberes o ecosistema de saberes.

Sin embargo, hay que mencionar que el concepto de soberanía en el conocimiento Runa Cañari, proviene no como una “moda” o “capricho” conceptual y de imposición, sino proviene desde la reflexión crítica de la relación e intercambio entre los pueblos, que desde estas experiencias de vida se sustentan que:

Pues ahora hay una difusión compleja y las sociedades creen sus mundo que son autosuficientes que es soberano como tú lo manejas aquí, pero también es un mundo abierto, porque en el momento que tu entras en contacto con otra cultura, que yo estoy seguro que aquí los cañaris tuvieron contacto con los puruhaes, con gente de la amazonia, con todos. Entonces esos contactos permite la circulación de objetos, la circulación de creencias, de prácticas, de maneras de hacer cosas, y los pueblos aprenden, en una relación horizontal, los pueblos aprenden hacer cosas de otros, lo reunifican, lo reinventan, entonces eso relativiza el concepto de esencia. Los pueblos tienen culturas vivas, dinámicas, cambiantes, provisorias, provisionales porque el cambio es permanente, por eso en lo personal me preocupa cuando

empezamos a buscar esencias que no vamos encontrar, y claro en vez de decolonizar, es terriblemente colonial lo que estás buscando porque entonces detrás de esta creencia esta la idea que los pueblos indígenas, las sociedades indígenas, son o tienen productos acabados. (A. Muyolema, Comunicación Personal, 13/06/2019)

En otras palabras, la soberanía en el conocimiento Runa Cañari se sustenta: primero en su tri-relacondalidad (cosmos – ser humano – natural) ejerciendo así una circularidad en la práctica vivencial; segundo “Chakracentrismo” motor de su desarrollo cognitivo, práctico – teórico, ya que al trabajar en la construcción agrícola cíclica – cósmica, dinamiza sus conocimientos, emic – etic con los *ayllu* – familia – y los pueblos – *llaktakuna*; y tercero el camino hacia el paradigma del “*Tikramuy*” un constante camino entre lo práctico – teórico, lo experiencial – lo experimental, lo mayor – lo menor, lo ancestral – lo moderno; por lo tanto, la construcción no solo de un pensamiento cíclico o espiral como lo menciona Hugo Gavilán (2008) sino un proceso de caminar tres espacios y tiempos: pasado – presente – futuro.

En definitiva, la soberanía del conocimiento Runa Cañari nos ayuda en ampliar un conocimiento para comprender el manejo de una problemática con la solución, de no solo ver las consecuencias sino las proyecciones para alcanzar “la armonía del buen vivir” “*Sumak Allimi Kawsay*”; el mismo que no es similar a la proyección del “Buen Vivir” o “*Sumak Kawsay*”, que lamentablemente, ha sido mal interpretado por el interés hegemónico del poder. Sin embargo, en la construcción del “*Sumak Allimi Kawsay*” desde lo Runa Cañari, están en juego proyecciones de la soberanía propia sin alterar lo orden establecido, la decolonialidad, la interculturalidad y la plurinacionalidad. Los caminos de resistencia y reivindicación que siguen latentes en la lucha cotidiana y milenaria del pueblo Cañari.

4.3.2. La construcción del Paradigma Tikramuy Cañari.

Desde el conocimiento científico – entendido como el conocimiento que desde el ordenamiento, comprobación, y sistematización obtiene resultados de forma metódica y sistemática a partir del estudio, la observación, la experimentación y el análisis de fenómenos o hechos – los otros conocimientos de los pueblos y nacionalidades no pueden llegar a ser parte de lo científico, por no llegar a validar diversos parámetros de excelencia o veracidad y al ser conocimientos que se alimentan de la experiencia se los alinea o uniforma como

“Sabiduría Ancestral”, pero, los mismos han llegado a contradecir al conocimiento científico, en diversas acciones que el paso de los años vemos que lo llamado “ancestral” posee más sabiduría e inteligencia que el conocimiento establecido, esto sin caer en confrontación; sino, en realidades que cada conocimiento se ha desarrollado según su entorno y su capacidad, sin embargo se busca implementar el conocimiento científico como válido para todos los pueblos, respetando su soberanía, su autonomía y autodeterminación.

Ahora bien, dentro de este conocimiento los pueblos generan diversas capacidades para hacer conocer sus paradigmas, epistemologías, dentro de la lucha de resistencia y reivindicación, el mismo que debe afrontarse con la estructura de poder hegemónico establecido, ya sea rechazando el ser considerado como una pieza de museo más dentro del campo de lo cognitivo. El clásico de la investigación antropológica Levi – Strauss (1962) sostiene que:

...cuando el hombre observa, experimenta, clasifica y reflexiona intelectualmente, no se ve más empujado por las supersticiones arbitrarias que por los caprichos del azar, al cual, como vimos al comienzo de este trabajo, era ingenuo atribuirle a un papel en el descubrimiento de las artes de la civilización. (p. 319)

Dentro de esta lucha, los pueblos y nacionalidades como el pueblo Cañari buscan dar a conocer los conocimientos y aportar a la diversidad cognitiva. Sin embargo, existen oposiciones entre los dos bandos de occidente – neocolonial y nuestros pueblos y nacionalidades, donde la diferenciación entre los conocimientos se contraponen y discrepan por dar la validez, como a nuestro conocimiento Runa Cañari.

Desde lo general, la reivindicación de la filosofía, ciencia Andina ha generado en dar a conocer como los Andes y sus pueblos poseen conocimientos y valiosos aportes desde lo práctico y que convive con el conocimiento científico aunque este busque desplazarlo; Josef Estermann (2006) considerado un exponente de la filosofía andina, sostiene que: “El ‘conocimiento’ es una experiencia integral y colectiva que no sólo ‘trasciende’ al individuo, sino al ‘sujeto’ como tal.” (p. 135). Conviene subrayar que, dentro del conocimiento Runa Cañari no indaga en ser solo trascendente, sino establece conexión protagonista e interrelaciona el saber – pensamiento – conocimiento.

Para German Rodríguez (1999), desde su análisis sostiene como se encaminan a interrelacionar entre los conocimientos de los pueblos, que enfatiza lo siguiente:

Nacidas de diferentes formas de percepción e interrelación con la Naturaleza, la ciencia occidental y la sabiduría andina están presentes tanto en la ciudad como en el campo; en los conocimientos académicos que se experimentan en los laboratorios de las universidades o en la interrelación tierra – cosmos que el campesino aplica de forma tradicional en su chakra; en la compleja trama de procedimientos de diagnóstico y tratamiento que forman parte de la vida hospitalaria y en la utilización de elementos vivos con que trabajan el curandero y el yachag durante sus limpiezas sanativas; en la forma lineal con que la civilización occidental comprende los procesos de la Historia o en la comprensión periódica de los ciclos del tiempo que maneja el sabio de los Andes. (Rodríguez, 1999, 16)

De manera que los conocimientos de los pueblos y nacionalidades han buscado resistir en el mundo educativo académico, buscando en ciertos pasajes del tiempo – espacio introducirse entre las grietas que posee el sistema educativo, dando a conocer sus alternativas para un cambio, no solo de mentalidad o de ideología, sino como alternativa de un cambio en toda la estructura sociocultural, sociopolítica, socioeconómica y socioeducativa, donde las alternativas se han planteado desde la construcción de la interculturalidad y plurinacionalidad que partieron desde la concepción de los pueblos y nacionalidades como es el “*Sumak Kawsay*” – que no nos cansaremos de decir que hubo mala interpretación política – la misma que fue trabajada desde muchos años de formación, debate y resistencia, pero que siguen en construcción.

Desde la visión de criterios occidentales opuestos al neocolonialismo – capitalismo – eurocéntrico, han generado apuestas por los conocimientos de nuestras comunidades andinas, en este caso específico, la valoración de la construcción de una epistemología general, que parte desde los paradigmas locales de convivencia y que intercambia lo cognitivo respetando sus soberanías internas. Para Boaventura de Sousa (2010) esta construcción sostiene desde su planteamiento desde su epistemología del sur con la construcción de la ecología de saberes, que parte se puede decir desde lo inductivo y deductivo del conocimiento, por lo que sostiene:

En otras palabras, en la ecología de saberes, la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida; puede ser el punto de llegada. Por ello, en cada fase de la ecología de saberes es crucial cuestionar si lo que se está aprendiendo es valioso, o si debería ser olvidado o no aprendido. La ignorancia es solamente una forma descalificada de ser y

hacer cuando lo que se ha aprendido es más valioso que lo que se está olvidando. La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el propio. Esta es la idea de la prudencia que subyace en la ecología de saberes. La ecología de saberes comienza con la asunción de que todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos, así como entre los seres humanos y la naturaleza, implican más de una forma de conocimiento y, por ello, de ignorancia. Epistemológicamente, la moderna sociedad capitalista se caracteriza por el hecho de que favorece prácticas en las que predomina el conocimiento científico. Este estatus privilegiado, concedido a las prácticas científicas, significa que las intervenciones en la realidad humana y natural, que ellas pueden ofrecer, también se ven favorecidas. (De Sousa, 2010, p. 44)

Desde esta enunciación, el conocimiento Runa Cañari, está en la dinámica de: ignorar - aprender, olvidar – recordar, alejarse – volver; esta rotación de fuerza se constituye su conocimiento que se hace presente por las grietas que el sistema expone y se viabiliza en la misma comunidad cuando esta está por olvidarse o alejarse, allí su paradigma “*Tikramuy*” que se conecta con la construcción de la Runasofía y en el *Pachakutik* como emblemas del conocimiento andino en general que lo debatiremos más adelante.

Es necesario recalcar que, los pueblos y nacionalidades del Abya Yala han generado su propia epistémia y desde criterios como Walter Mignolo (2005) desde el famoso “Descubrimiento” han buscado adueñarse del conocimiento generado en nuestras tierras para adueñarse y presentarles como un descubrimiento hecho desde sus laboratorios. Por lo que argumenta:

Pienso, entonces, que hay otro paradigma en funcionamiento (decolonial y diverso a escala mundial), y en este marco se inscriben mis argumentos. «América» se convierte en un «nodo conceptual» en el que entran en conflicto distintas interpretaciones dentro de un mismo paradigma, pero también -y eso resulta aún más radical (y me refiero a las raíces de los principios epistémicos sobre los que se apoyan distintas nociones del conocimiento y la interpretación)- en ese nodo compiten múltiples paradigmas que se encuentran en el otro extremo de la diferencia colonial. (Mignolo, 2005, 72)

Desde esta perspectiva, Mignolo (2005) plantea que desde estas tierras se concibe nuevas entradas al conocimiento para luchar contra el sistema de la colonialidad del saber que sostiene la educación, pero, desde los criterios de las propias tierras, se critica las formas de concebir y valorar nuestros conocimientos, el peruano Javier Lajo (2003) critica que:

“...nuestro conocimiento y sabiduría andina, (cuyo sistema y estructura está en reconstrucción) fue transmitida y enseñada parcialmente en otros continentes; o por razones que desconocemos, luego de su difusión, en Europa, Asia y África, «quedaron» solo puros símbolos, o «formas» o «íconos misteriosos», «guardados» secretamente por sectas y logias clandestinas; pero desprovistos de sus contenidos, funciones, explicaciones y finalidades...” (p. 112)

Desde la resistencia de nuestras comunidades, pueblos y nacionalidades, el conocimiento está perdurable, ya que el sentido de comunidad ha permitido que no solo esté escondido, sino que resguardado por nuestros *taytakuna* - padres y *mamakuna* – madres, que van permitiendo que estos se den a conocer para las nuevas generaciones, como lo sostiene Ariruma Kowii (2013) desde la totalidad integracional:

En estos espacios comunitarios, el diálogo se dinamiza, se recrea y se enriquece con la comunicación, por lo que permite el desarrollo de la lengua. Esta práctica contribuye, además, a la socialización y a la transmisión de conocimientos, historias, valores en forma colectiva y también individual. (p. 57)

Desde este punto, inicia la construcción del conocimiento entre el diálogo estrecho entre lo interior y exterior del *ayllu* – comunidad, partiendo desde la filosofía andina como el predominante superior, para llegar a los paradigmas locales, donde se van uniendo las piezas del rompecabezas epistémico de lo cañari andino.

En los procesos de reivindicación social de los pueblos andinos, a partir del años de 1990 nuestros conocimientos van generando procesos de concientización de la diversidad, no solo cultural sino cognitiva, eso genera que desde los extremos críticos occidentales se afiance en investigar al runa andino, no solo como una pieza antropológica, sino como la fuente de un conocimiento alternativo que forma otras directrices de intercambio e interaprendizaje. La filosofía andina que cubre en general el ideal andino ha sido interpretada como una cúspide de un conocimiento general de los andes, donde Josef Estermann (2006) ha podido comprender ciertos espacios del conocimiento de una parte de los *runakuna* andinos – seres humanos andinos, por lo que sostiene: “La filosofía andina es ante todo la epifanía sapiencial de la ‘otra’ y del ‘otro’ en su condición de pobre, margina- da/o, alienada/o, despojada/o y olvidada/o, pero desde la ‘gloria’ de su riqueza humana cultural y filosófica.” (Estermann, 2006, p. 13).

Simultáneamente, esta construcción filosófica proviene de milenios atrás, donde el aporte de cada comunidad, pueblo de los andes evidencia desde una concepción total histórica como es la incásica, donde se sostiene que: “Las concepciones filosóficas ‘incaicas’ forman parte de la ‘filosofía andina’, en la medida en que en la actualidad siguen vigentes, a través de una corriente subyacente de la inconciencia colectiva.” (Estermann, 2006, p. 72); esta corriente filosófica no está desconectada de otras filosóficas de resistencia, ya que al ser parte de la expresión del pensamiento latinoamericano, se une con aquellos esfuerzos de ser crítica y alternativa, enfatizando que: “La elaboración de la ‘filosofía andina’ se inserta en el esfuerzo de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, retomando los principales principios directivos tal como el método analítico, las concepciones de la “exterioridad”, “alteridad” y “totalidad”.” (Estermann, 2006, p. 73) Partiendo desde el criterio de Josef Estermann (2006) quien por su origen suizo, abre la posibilidad de que el conocimiento andino llegue a posesionarse en el mundo y abre las puertas que siga construyéndose la filosofía andina por investigación de propios y extraños.

Dentro de esta construcción de la filosofía a nivel andino, en casos concretos se lo diferencia entre: el pensamiento y la sabiduría, enfocando que estos parámetros – desde mi criterio personal – segregan al conocimiento general de los pueblos y nacionalidades de los andes. Sin embargo, al tratarse de pensamiento andino, se lo atribuye a ser un conocimiento en construcción, que se basa desde el criterio de cada comunidad andina que fomenta a concatenarse hacia la construcción epistémica y filosófica en general. Para Javier Lajo (2003), el pensamiento andino parte desde:

El pensamiento andino, es un pensamiento forjado o acostumbrado no en términos de mensurar todas las cosas a la medida de uno, sino de encontrar los «pares» de las cosas, es decir de encontrar su complemento o la razón de su complementación y cómo es que establecen una proporcionalidad entre ambos, es decir la razón de su equilibrio y por tanto también de su desequilibrio; de cómo los pares complementarios encuentran una proporcionalidad entre si y cómo y porque en determinadas circunstancias se desproporcionan, desequilibrándose para pasar a estructuras más complejas. Estos son ya algunos principios de la sabiduría de nuestros amautas y del movimiento indígena peruano-ecuatoriano-boliviano. (p.127)

Ante lo señalado, en nuestras comunidades como la cañari, la relacionalidad en su conocimiento sostienen sus principios, normas, valores éticos, culturales y de vida, los mismos que sostienen la organización interna y externas de las comunidades y ayllukuna - familias. Como constructores del conocimiento “*Yachay*” de los Andes la mitología de origen y los ejemplos sostienen un pensamiento, que Kowii (2009) argumenta:

La mitología kichwa referente a la fundación de los pueblos identifica situaciones, personajes, formas de pensamiento que transitan en pareja, buscan, seleccionan los lugares para proceder a la fundación de los pueblos; así, por ejemplo, en el mito del pueblo kichwa otavaleño, los otavales tuvieron que caminar largas jornadas hasta encontrar el lugar ideal y proceder a la construcción del mismo; similar situación sucede en el mito de la formación de los cañaris, cuando inundado el pueblo, la pareja de hermanos es alimentado por dos wakamayas, se enamoran y el pueblo cañari crece. (Kowii, 2009, p. 161)

El principio de lo “*Yachay*” genera un puente de interrelación no solo con las comunidades internas, sino con aquellas externas que buscan ser contracorrientes a un sistema establecido, para comprender lo “*yachay*”, Luis Macas, intelectual y dirigente Saraguro sostiene lo siguiente: “*Yachay* entraña la sabiduría, los conocimientos colectivos, el dominio del intelecto, conocer, observar, filosofar. Generar pensamiento, un aprendizaje permanente, aún es una práctica de generación en generación dentro de nuestras comunidades.” (Macas, 2010, 186). Es decir, que en esta construcción del paradigma “*Tikramuy*” lo *yachay* es el pilar para entender cómo se relaciona el conocimiento cañari en los andes.

Ahora bien, el problema de esta construcción es en la concepción de los paradigmas externos e internos de los andes, donde propios y extraños han buscado justificarlo como la necesidad de dar a conocer la propuesta de los pueblos y nacionalidades de los andes. Partiendo desde la pregunta ¿Cómo un pensamiento crítico intercultural refuerza los enfoques filosóficos de la soberanía Cañari? A la vez ¿Qué implicaciones de valoración epistémica tiene lo Runa en la comunidad? De allí partimos, para entender que el paradigma *Tikramuy* del conocimiento del Runa Cañari se alimenta de factores de interrelación e intercambio para llegar a un reaprender, reconocer y sobre todo descolonizar, desaprender e interculturalizarse.

Desde lo general, la concepción de un gran horizonte paradigmático en los andes se habla de “*Pachakutik*” que interpretado al español es: Pacha = Tiempo – Espacio; Kutik = cambio,

otra vez, el concepto es: un espacio de cambio, que sucede cada determinado tiempo según los *amautakuna* – sabios, *yachakkuna* – maestros. Esto sucede entre décadas, años o siglos, por ejemplo se estipula que cada 500 años el mundo andino camina en tiempo de luz, prosperidad, alegría, libertad; y los otros 500 años un tiempo de oscuridad, hambruna, tristeza, sometimiento. Por lo tanto, la llegada de los europeos a tierra andinas entre los siglos XVI y XVII marcaron esta época de cambio encaminado al tiempo de Pachakutik de la oscuridad y desde el siglo XXI se vive un cambio de luz porque se empieza nuevamente a retomar los tiempos de luz. Este paradigma madre de los andes cada comunidad, pueblo y nacionalidad lo vive internamente de acuerdo a sus realidades socioculturales.

Dentro de los debates sobre lo Pachakutik como parte de una profecía o paradigma, Walter Mignolo (2005) lo establece como la llegada del colonialismo que sepulta las sabidurías de los pueblos andinos expresando que:

“La idea de que «América» era un continente descubierto por navegantes europeos es parte de la retórica de la modernidad (europea). Pachakuti y «América» en tanto invención revelan la lógica de la colonialidad (la matriz colonial de poder) oculta tras esa retórica.” (p. 36)

Al parecer para algunos críticos, para justificar el sometimiento de los pueblos de los andes sostiene que Pachakutik fue un cambio de época violento para ir a la oscuridad, como Mignolo (2005) lo sostiene:

“Ese es el tipo de proceso que los pueblos americanos han experimentado y siguen experimentando hoy en día como consecuencia de la conquista española y la reorganización de la vida y el tejido social, y que denominan con la palabra pachakuti.” (p. 124)

A la vez, desde el pensamiento de Josef Estermann (2006) dentro de la convivencia andina los cambios progresivos o radicales forman parte de su ciclo de vida y que siempre desde el dialogo los pueblos anuncian a sus generaciones, por lo que enuncia:

Y por fin, la misma historia es una secuencia de ciclos o épocas que terminan y comienzan por un pachakuti (‘vuelta de pacha), un cataclismo cósmico en el que un cierto orden (pacha) vuelve o ‘regresa’ (kutiy/kutiña.- ‘volver’, ‘regresar’) a un desorden cósmico, para originar un orden (pacha) distinto. (Estermann, 2006, pag 199)

No hay continuidad ininterrumpida entre los diferentes ciclos o épocas; el tiempo es radicalmente discontinuo y procede a manera de ‘saltos’ o ‘revoluciones’ cósmicas (pachakuti). La diferencia más importante con el pensamiento dialéctico de Occidente radica en el rechazo de la progresividad inherente al proceso temporal-histórico. (Estermann, 2006, pag 202)

Por su parte, el Runa Cañari, al ser parte de los andes, vive el *Pachakutik* desde una relación circular o cíclica en su *chakra* y *ayllu*, ya que al interrelacionarse con otras comunidades y pueblos conviven o son similares en la cosmovisión o cosmovivencia. Esto quiere decir, que se encuentran principios, normas y valores similares. Pero, que cada uno ha construido su concepto o entendimiento del mismo. Lo importante del paradigma madre/padre andino del “Pachakutik” es que cada pueblo lo alimenta desde sus paradigmas locales, internos que son la mayoría dialogados, aprendidos, enseñados desde la relación natural – cósmica – humana cumpliendo el ciclo del conocimientos general andino: *Yuyay* – Pensar; *Rimay* – Dialogar; *Ruray* – Hacer; para llegar al *Yachay* – Conocer y *Ushay* – Sentir. Esta relación de palabras sencillas en los paradigmas locales y del Runa Cañari se forja su conocimiento dentro del conocimiento andino, que para Javier Lajo (2003) lo define que paradigma es una relación del conocimiento enfatizando que:

Qué un occidental, filósofo y psicólogo, encare la crisis de la cultura occidental desde un «nuevo paradigma» que relieves la sabiduría milenaria del pueblo andino es realmente sorprendente y más aún cuando lo hace desde una experiencia de convivencia con nuestros hermanos indígenas en quienes encuentra un tipo diferente de inteligencia o distinta manera de reflexionar; y esto, en peculiar contraste con la filosofía occidental. (p. 24)

Si bien, algunos investigadores y antropólogos que han incursionado en las Andes buscando desde su deliberación externa establecer que el paradigma de *Pachakutik* es un pilar fundamental para la filosofía Andina o alimenta las propuestas de “Runasofía” y “Pachasofía”, estas concepciones entendidas como la construcción filosófica de los andes pero separadas de su realidad propia, es decir no se puede hablar de *Runa* – ser humano sin la relación *Pacha* – tiempo espacio, ni tampoco hablar de lo *Pacha* – tiempo espacio sin la relación armónica y sentimental del Runa – ser humano; para hablar comprender lo filosófico de los andes se tomará el principio general del “*Tukuymi Kawsay*” todo es vida como el manto que cubre los momentos del pensar, dialogar y trabajar en el conocimiento andino.

En esta concepción cognitiva, el Runa Cañari construye su paradigma del “*Tikramuy*” para aportar a la epistemología de los pueblos como los nichos de conocimiento local para lo mundial y que desde el conocimiento Runa Andino es parte de lo *Pachakutik*, enfatizando Patricio Guerrero (2018) como el despertar de todo un conocimiento acumulado de milenios, afirmando que:

Estos tiempos de Pachakutik han hecho posible el renacer de la sabiduría espiritual, del cosmocimiento sagrado y ancestral, que fue depositado en los amawtas, yachaks, taitas, mamas, weas, pones, mirukos, chaitalas, uwishines, yatiris, malkus, pacos, mamos, aysiris, jampiris, etc.; todas estas sabias y sabios mantuvieron su espiritualidad y sabiduría oculta hasta el cumplimiento de las profecías; tiempo en el que ese cosmocimiento que fue dado por la misma Madre Tierra saldrá a la luz para curar sus propias heridas, pues se encuentra agonizando a causa de la voracidad capitalista. (Guerrero A, 2018, p. 388)

El conocimiento Runa Cañari parte desde su realidad social, cultural y filosófica que hace poseer para investigadores locales el concepto de “Bravos Cañaris” pero no por las iras o el coraje de sometimiento y lucha sino por el esfuerzo ante todo sometimiento social persistir con su sentido de pertenencia a la identidad, cultura y tierra. Burgos (2003) sostiene que: “A los cañaris les unen los mismos recuerdos y cosas en común, propias de un colectivo mayor que tiene en mentes no desaparecer, sino preparar un futuro nacionalista” (p. 78). Según Reinoso (2017) enfatiza lo siguiente de los cañaris:

El pueblo heroico de los incomprendidos cañaris, en su tierra natal o fuera de ella en calidad de mitimaes, yanaconas y asistentes insertos en comarcas lejanas del Tahuantinsuyo, siempre conservo su identidad, especialmente en lo que concierne al valor indómito de la lucha, por el derecho inalienable a la vida y la causa más noble de la libertad, conducente a la existencia autónoma de su patria, la que nunca volvieron a reconquistarla (p. 294)

Sobre todo la resistencia del conocimiento en momentos claves de la vida de las comunidades cañaris y mientras se desarrolló esta investigación, se unió la reflexión local y externa en hechos suscitados de un *Pachakutik* general, que lo trabajaremos a continuación.

Ante las pretensiones de la concepción neocolonial del “bienestar” sobre el “buen vivir” de las comunidades y pueblos, la arremetida de la aculturación, que lo evidencian no solo sustrayendo la identidad indumentaria de lo cañari en Pichakay, sino cambien la concepción

de marginar sus raíces culturales y absorban una identidad extraña por los factores de la migración, allí se fue perdiendo la lengua, vestimenta y vida comunitaria, pero sobreviviendo de alguna manera en relaciones de los principios del Chakracentrismo como la *minka*, *ranti* – *ranti* entre otras. Estos principios ayudaron a mantener vivo el *samay* – espíritu de lo cañari en Pichacay aunque a primera vista, la comunidad tenga un aparente comportamiento de mestizaje o de cholificación completo.

Al mantener expresiones culturales básicas de lo cañari y de los andes su pertenencia cultural no está desarraigada del todo, sobrevive conocimiento que es como: “una braza en medio de la ceniza y que con un soplo vuelve a encender”; y este a revivir el sentido de pertenencia cultural. En los momentos de reivindicación se vuelve o se retoma el origen del conocimiento runa cañari. Entonces, ¿Qué es lo *Tikramuy*? Palabra kichwa que proviene del verbo *tikrana* = volver o retornar, al decir *Tikramuy* expresa: vuelo, retorno. Esta palabra era y todavía suena entre algunos habitantes del Pichakay cuando se despiden de una fiesta o trabajo comunitario con el compromiso de volver a reencontrarse o retornar a colaborar por el mismo trabajo o llamado *minka*. *Tikramuy* se ha convertido en un espacio de conocimiento, desde la deliberación de los comportamientos sociales, culturales y espirituales.

Esta construcción del conocimiento Runa cañari desde el Paradigma *Tikramuy* no es una moda o un capricho dentro de un momento clave como se ha vivido entre el 2019 o 2020, sino esto es un proceso del camino de un pueblo milenario y que muchas veces amenazado por la aculturación en darle un proceso de “blanquiamiento” o “cholificación”. Para Burgos (2003) este proceso lo enfatiza que: “...la identidad de la población “cañari” actual se da no en relación de las divisiones política administrativas, sino en función del desarrollo cultural de cada grupo, y de su articulación con el mundo exterior.” (p. 56). En consecuencia el pueblo cañari entre Azuay y Cañar poseen la misma raíz cultural y espiritual, pero cada uno se construye desde sus propias realidades geográficas.

La comunidad de Pichacay dentro de un proceso de aculturación por las exigencias externas de oportunidad desde el plano económico, lo llevó a renunciar casi a una totalidad en hacer de desaparecer sus raíces milenarias; pero, es su gente adulta mayor: los *hatuntaytakuna* - abuelos, *hatunmamakuna* – abuelas donde el conocimiento se resguardó celosamente para las generaciones futuras, claro que la mayoría crecimos en un entorno más mestizo o cholo

– como se califica desde una elite dominante a los campesinos e indígenas en la ciudad de Cuenca – donde lo cañari fue lo muy lejano. Ahora bien, el paradigma del *Tikramuy* se evidencia en las necesidades sociales de crecer como familia y comunidad, retomando el valor cultural de identidad que se sostiene en la *Minka*, allí se vuelve a unir y reencontrar los valores de los comuneros cañaris de Pichacay y otras comunidades aledañas que sufren el mismo sistema de aculturación neocolonial llegaron en un momento clave en retornar a sus orígenes ancestrales y luchar por la resistencia y reivindicación.

Entre los años del 2008 hasta la fecha – 2020 – la comunidad vive un proceso de retorno de vuelta, de *tikramuy* en lo comunitario desde un espacio de convivencia como es la fiesta – *raymi*, donde al celebrar la fiesta católica a la imagen de veneración en el mes de junio, se indagó en retomar a celebrar una fiesta de mayor identidad como es el “*Inti Raymi*” o fiesta de la cosecha. Allí se construye en un proceso de reivindicación cultural y social, la nueva generación va entendiendo sus raíces milenarias dentro de un proceso que busca identidad y sentido a la vida de familia y comunidad. Otra fiesta de reivindicación y resistencia es el Carnaval o “*Pawkar Raymi*” donde el aspecto de ser y no perder sus raíces culturales en construcción se promueve en participar en los eventos comunitarios y parroquiales con su propio criterio cultural.

Estos momentos de fiestas no solo fueron para la diversión humana, sino para construir criterios y conocimientos, es decir de preguntarnos: ¿Cómo éramos? ¿Cómo somos? ¿Qué vamos a ser? Aunque la influencia fuerte de lo neocolonial – aculturación de blanqueamiento y cholificación; la resistencia radica en volver a pensar, a dialogar, a compartir entre la ignorancia y el conocimiento de jóvenes y mayores, para realizar los dos momentos festivos del *Pawkar Raymi* e *Inti Raymi*, donde no se tuvo que escarbar como si fuera arqueología, para poder evidenciar lo cultural, sino intercambiar conceptos, sapiencias entre el tiempo y espacio de vida del runa cañari. Al valorar, al diálogo – *rimay*, como valor cultural, el conocimiento se transmite oralmente de la experiencia vivida y allí se cumple esta dinámica de que el pasado está al frente para que el futuro venga desde aquella experiencia, una dinámica cíclica del *Ñawpa pacha* – el pasado, esta al frente para construir un futuro o *Shamuy pacha* donde le presente – *Kay pacha* es el papel del runa cañari del puente de conexión circular con los tiempos andinos.

Ante estos acontecimientos y otros internos, donde se establece una conexión dinámica de doble vinculación entre los mayores y los menores poniendo así un canal de aprendizaje y sabiduría, se comenzó a pensar en la dinámica del compartir el conocimiento propio donde no existían factores ni parámetros de medición cognitiva, sino, solo culturales y espirituales de transmisión y de ciclos de retroalimentación. Para entender mejor, la transmisión del conocimiento del Runa Cañari en Pichacay y en todo el territorio Cañari; se confronta a la propuesta del pensamiento espiral de Víctor Gavilán que analiza el cíclico del pueblo mapuche en este ir y venir de la sabiduría:

“El nuevo paradigma del pensamiento en espiral nos da una nueva concepción de la historia, particularmente una nueva concepción de la historia de los pueblos indígenas y también entender la concepción que los pueblos indígenas tiene de la historia. La connotación simple de la historia está dada por el registro cronológico de los acontecimientos dados en el tiempo lineal.” (Gavilán P. 2011, 93)

El paradigma de *Tikramuy* es cíclico, circular, de relacionalidad, se cumple con las generaciones de cada tiempo, hoy cumple su papel de encaminar el conocimiento Runa Cañari en la lucha epistémica de interaprender y para el futuro se construirá los nuevos aprendizajes y alimentará al conocimiento cañari como a lo andino. Dentro de este proceso el conocimiento del Runa Cañari se desarrolla en tres espacios importantes: chakracentrismo, runacentrismo y runasofia. Se puede entender que al hablar que es un proceso de volver, de recordar, o de cambio, este puede asimilarse al paradigma madre del kichwa de los andes como es el *Pachakutik*, pero lo interesante del paradigma *Tikramuy* es que se evidencia en cada tiempo-espacio de vida, en la relación tripartita su cosmovivencia: natural – ser humano *runa* – cosmos, que ayuda a ir hacia el pensamiento del “Sumak Allimi Kawsay” donde se valora lo principal el “Tukuymi Kawsay” que todo es vida.

Otro punto del paradigma *Tikramuy* cañari se lo evidenció desde dos hechos suscitados: el primero en el 2019, el levantamiento indígena fue del descontento popular pero a la vez una lucha por una propuesta desde el conocimiento de los pueblos y nacionalidades para una nueva política. El principio del “*Rimanakuy*” en nuestras comunidades realizó en adjuntar las necesidades y a la vez las propuestas de cambio que no solo era cambiar un “decreto” sino evidenciar la estructura “neocolonial” que domina y que nos hace uniforme a toda una nación

desde los intereses políticos. Ante esto Antonio Quinde quien ha vivido todo un proceso de lucha, resistencia y reivindicación sustenta que:

Con el levantamiento de octubre, muchos reconocen y dicen ustedes son verdaderamente luchadores, ustedes son los que salvan al mundo; nosotros los pueblos y nacionalidades recuperamos el poder convocatorio de los pueblos y nacionalidades, ¿eso qué es? Eso es la unidad, eso es la solidaridad, eso es la reciprocidad, eso es que no, se sistematiza, osea, tenemos que sistematizar nosotros, tenemos que cumplir nosotros también, no tener como adorno sino que cumplir, en todo sentido. (A. Quinde, comunicación propia, 15/12/2019)

El conocimiento Runa Cañari en lo político se basa en el diálogo – *rimanakuy* en agrupar las necesidades, los problemas y encontrar las soluciones, donde el papel de los dirigentes no solo es gobernar políticamente sino obedecer lo que encomienda los *ayllukuna* – familias, para llegar al concepto del “*Sumak Kawsay*” el buen vivir, que enseña a hacer política desde el servicio, como el proteger la soberanía de las comunidades frente a los factores externos. La mayor de las estrategias neocoloniales busca romper la armonía con un hecho de desahucio, de irrumpir la vida comunitaria, la *chakra*. Allí se enfrenta el paradigma del *Tikramuy*, donde los mayores – *hatuntaytakuna*, juegan el papel de aconsejar, reflexionar para aplicar correctivos a la desobediencia, del quemimportismo y trabajar por demostrar que existe ante los problemas una afectación a la relación cosmos – natural – ser humano; simultáneamente la dinámica del conocimiento Runa Cañari es escuchar – *uyay*, reflexionar - *yuyay* y dialogar *rimanakuy* para no destruir la convivencia armónica e integrar la comunidad – *ayllukuna* desde la justicia del “*Tukuymi Kawsay*” “todo tiene vida”

Desde otro acontecimiento, que se suscitó en el desarrollo de esta investigación y no se puede dejar a lado brevemente acotado, fue que en las comunidades Cañaris el hecho histórico del 2020, de la pandemia del COVID 19. Otra vez, el conocimiento cañari se desarrolló desde la incertidumbre del momento pero dejó una lección. Muchos *runakuna* cañaris convivían en dependencia de lo urbano antes de lo rural, es decir, que una parte de cañaris por su preparación académica, profesional o necesidad económica, su vida se desarrollaba con las migajas que obsequia el capitalismo por un trabajo realizado, pero, cuando la paralización del capital por la pandemia, provocó que los dependientes del mismo, buscaran salir de los

encierros y huyeran – si se podría decir así – hacia sus páramos³⁴, volvieron a su tierra a su comunidad. Nuevamente, el paradigma *Tikramuy* fue más evidente, en la necesidad de alimentación, de trabajo y de vivir en familia, la chakra volvió a ser el motor principal de vida, de sentido de pertenencia.

Frente este acontecimiento, muchos cañaris retornaron “inválidos” de sus conocimientos propios en agricultura, cosmovivencia, ya que al relacionarse con su contexto urbano de “academia”, “profesionalismo”, entre otros provocó que desconocieran sus sabidurías; las mismas que en su retorno estaban en nuestros mayores. Allí volvió a ser luz desde las proyecciones proféticas de expresar: ¡no dejen botado la chakra! ¡Algún día la tierra volverá a ser lo principal! Entre otras expresiones, que en este acontecimiento, el conocimiento fue oportuno para seguir desarrollándose. Como sostienen Alulema y López que:

“En la cultura y cosmovisión andina cañari, la relación con la salud se establece desde la sabiduría de los yachakkuna, cuyos conocimientos empiezan a ser valorados e insertados en la medicina convencional, como el reconocer y clasificar las plantas medicinales, afinar las formas de diagnóstico y tratamiento, identificar los alimentos con fines médicos, reconocer los tiempos y los espacios propicios para tratar las dolencias.” (Alulema y López, 2017, p 79)

Nuevamente, una retroalimentación para volver a reaprender de los conocimientos agrícolas, medicinales, educativos, que concentra el runacentrismo en su relación con la chakra y hacer pensamiento desde lo “Runasofía”. Este acontecimiento ayudó a fortalecer los conocimientos en la chakra y reivindicar la vida comunitaria, para fortalecer el sentido de pertenencia frente a la dominación. La sabiduría espiritual – medicinal como un conocimiento científico de nuestros Runa Cañaris ayudó a prevenir acciones de fortalecimiento de la salud, volviendo a una medicina práctica de prevención y de alimentación saludable, por lo que, este momento de la pandemia dará a escribir una nueva investigación en lo posterior, pero no quería dejar de lado por vivir el desarrollo de la propuesta de investigación actual.

El paradigma de *Tikramuy* en general desarrolla los conceptos de principios filosóficos generales y particulares del conocimiento Runa Cañari como son los siguientes:

³⁴ Palabra que se volvió un sentido de pertenencia política, que fue divulgada y descontextualizada en el [Levantamiento Indígena del 2019](#).

Principio de la Reciprocidad: dar y recibir o llamado *Ranti –ranti*, donde el runa comparte y convida sus saberes pero a la vez entre su vida por la unidad de los *ayllukuna* – familias y de la comunidad desde su centro vital que es la *chakra*. Sisa Bacacela (2010) expone la ley del Ayni dentro del principio de reciprocidad y sustenta en que “hay que dar y recibir”, como equilibrio y comportamiento ético. La importancia se centra en que ser recíprocos, sin esperar nada a cambio ayuda a fortalecer la personalidad y la sabiduría del Runa Cañari, al concebirlo de manera general en la palabra de “buena gente”. Para Gavilán: se sostiene la reciprocidad desde:

La reciprocidad es el sentimiento que impulsa a los hombres y mujeres a prestarse ayuda mutua, en todos los campos del quehacer humano. El principio de la reciprocidad busca el equilibrio de los opuestos, Es decir el hombre Andino busca la existencia de su ser, por el reconocimiento del otro, no mide sus ventajas por la posesión de viene materiales como sucede en la cultura occidental. (Gavilán P, 2011, 25)

Para el principio de la reciprocidad la unidad de lo cósmos – natural – humano, se lo complementa desde los ritos espirituales del “pago” a la Pachamama y Pachakamak como generadores de sabiduría y conocimiento, por lo que, al iniciar actividades de cualquier aspecto, el “Mañay” o Permiso, es el principio de reciprocidad de vida del Runa Cañari.

Principio de la Paridad: conocido como *Ishkanti*, somos dos para el mundo, esto se genera en reconocer lo masculino y femenino del cosmos para su cosmosvivencia. Para Javier Lajo esto se expone como:

“El pensamiento andino, es un pensamiento forjado o acostumbrado no en términos de mensurar todas las cosas a la medida de uno, sino de encontrar los «pares» de las cosas, es decir de encontrar su complemento o la razón de su complementación y cómo es que establecen una proporcionalidad entre ambos, es decir la razón de su equilibrio y por tanto también de su desequilibrio; de cómo los pares complementarios encuentran una proporcionalidad entre si y cómo y por qué en determinadas circunstancias se desproporcionan, desequilibrándose para pasar a estructuras más complejas. Estos son ya algunos principios de la sabiduría de nuestros amautas y del movimiento indígena peruano-ecuatoriano-boliviano.” (Lajo, 2003, 127)

Por consiguiente, la pariedad es parte del conocimiento desarrollado para el equilibrio de lo medicinal y espiritual que se lo califica como “Medicina Ancestral”. Allí la *chakra* y el *ayllu* es el papel de pariedad, ya que el sentido *ishkanti* se fortalece en el trabajo y la convivencia del *runa cañari*. Dentro este principio es importante la relación *Kari* – varón y *Warmi* – Mujer, por ser parte de lo dinámico y cíclico del aprendizaje y conocimiento.

Principio de la Integralidad: este principio nace desde la integración *chakra* como motor de vida del *runa cañari* hacia la interrelación con las otras *chakras* para conformar la comunidad, esto es, la razón del “*Tantanakuy*” la unidad para el sentido de luchar por mejorar y dignificar lo *runa* en el cosmos. Estos están unidos por los símbolos que unen a los pueblos como la *chakana*. Para Yaku Pérez (2019) la integralidad es una necesidad de juntar las mismas necesidades, nada es aislado en los pueblos, todos se necesitan en comunidad, si uno rompe esta integridad es un atentado a la armonía de vida. Desde el paradigma *Tikramuy* Cañari la integralidad es fomentar desde la diversidad una misma vinculación entre lo cósmico – natural – ser humano, en otras palabras en los *ayllukuna* – familias, la integralidad se fomenta en relacionar a los miembros para la *minka*, el *makita mañachi*, valores familiares para lo interior y lo exterior con la comunidad.

Dentro de la cosmovivencia cañari el principio de la integralidad es relacionar armónicamente lo cósmico y lo natural como por ejemplo: la influencia de la luna nueva o tierna, para la siembra de plantas de ciclo corto, mediano o largo plazo, dentro de la *chakra*; aquí Estermann (2006) sostiene desde el pensamiento andino en general que la integralidad es: “El ideal andino no es el ‘extremo’, uno de dos ‘opuestos’, sino la integración armoniosa de los dos.” (p. 142).

Principio de Complementariedad: este principio es parte del “*Tukuymi Kawsay*” de que todo es vida y necesario, para el conocimiento *runa cañari* lo básico de la complementariedad ya que se lo evidencia en la crianza de la vida, son dos seres masculino y femenino quienes son los portadores de dar vida. Por esa razón existe en lo cósmico *Tayta Inti* – Padre Sol y *Mama Killa* – Madre Luna, para un orden cósmico – natural. Estermann sostiene lo complementariedad como:

El principio de complementariedad se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida, tanto en las dimensiones cósmicas, antropológicas, como éticas y sociales. El ideal

andino no es el ‘extremo’, uno de dos ‘opuestos’, sino la integración armoniosa de los dos.
(Estermann, 2006, 142)

Este equilibrio armonioso en la actualidad se ve afectado ya que las nuevas tendencias modernas buscan “independizar roles” y dar protagonismo individual a las personas, esto rompe con el concepto que maneja el pueblo cañari y andino, afectando a la convivencia de la chakra comunitaria. Sisa Bacacela (2010) como mujer Saraguro y parte de lo andino, sostiene que la complementariedad desde el trabajo agrícola y familiar, el hombre y la mujer complementan la unidad natural y cósmica.

Principio de la Diversidad: en el mundo andino y en especial el cañari, la diversidad es evidente, somos un mismo pueblo pero nuestras costumbres varían de acuerdo con la zona climática que se viva y se relaciona. Esto lo sustentamos ya que los cañaris en Azuay y Cañar sus vestimentas dan a lucir la diversidad de contenidos uno de esos son las polleras o saya, que sus bordados y texturas se combinan según la parte social y cultural. Otra evidencia de diversidad cañari es el pelo largo en los varones – karikuna, que se lo mantiene más en la provincia del Cañar que en Azuay. Esto hace que el conocimiento runa cañari se alimente de la diversidad. Yaku Pérez (2019) sostiene que la diversidad en lo Cañari parte de:

Es un principio que ayuda entender y comprender que nadie es igual entre sí, no somos iguales, somos distintos, no homogéneos, no únicos, no copias exactas, peor humanoides o robots de un mismo molde y fábrica; somos variados y variables, y eso hace potenciar el disfrute de la vida, ello embellece el paisaje, con diversidad de colores, de formas, de presencias, de memorias, de seres, querer y saberes, sentires, tristezas, alegrías y sueños.
(Pérez, 2019, p. 89)

La diversidad para el paradigma del *Tikramuy* es fundamental ya que no solo lo natural del territorio cañari es diverso, su gente desde sus costumbres, tradiciones y sobre todo las maneras de relacionarse en comunidad la diversidad hace ser lo cañari un complejo de su conocimiento general.

Principio de la Dialogalidad: el principio del diálogo es parte de la vida andina y cañari, con ello se traza el horizonte de vida entre las generaciones cañaris, la transmisión del sentido de pertenencia y sobre todo se puede conectar un diálogo trascendental entre lo natural – cósmico y el ser humano. Desde la chaka el conocimiento del Runa Cañari establece el

principio de la dialogalidad en esa relacionalidad con su espacio – tiempo. Para el Runa Cañari el Rimanakuy – diálogo, es el motor principal para pervivir y resistir, trascender al diálogo espiritual es un papel importante que buscan nuestros Yachakkuna – maestros sabios, para conectarnos cósmicamente y espiritualmente y volver a entender el sentí-pensar, sentí-razonar para el re-aprender y decoloniar: el hacer, el pensar, el ser y el sentir.

Para Ariruma Kowii, desde su preocupación por la lengua kichwa, sostiene que:

En estos espacios comunitarios, el diálogo se dinamiza, se recrea y se enriquece con la comunicación, por lo que permite el desarrollo de la lengua. Esta práctica contribuye, además, a la socialización y a la transmisión de conocimientos, historias, valores en forma colectiva y también individual. Estas prácticas se enraizaron en el modo de ser de las personas, por lo cual su persistencia, en cierta forma insurgente, prevaleció y pudo rebasar los sistemas opresivos que caracterizaron al sistema colonial y republicano. El ejercicio de estas prácticas comunitarias y de estas matrices culturales ha contribuido a la vigencia y continuidad de la lengua kichwa. (Kowii M. 2013, pág. 57)

El principio del diálogo hace que el runa desde la concepción “Runacenstrismo” y “Runasofia” sea quien dinamice la relación natural y cósmica y puede ser un hilo de conducción de intercambio, de interrelación e interaprendizaje. El principio de la dialogalidad despierta otros conocimientos, no solo razonables sino espirituales, que es el sentido filosófico del runa cañari; allí se sustenta una concepción general del diálogo en comunidad como es: Shuk Shunkulla - un solo corazón; Shuk Makilla – una sola mano; Shuk Yuyaylla – un solo pensamiento y Shuk Shimilla – una sola voz.

Principio del Equilibriedad; la Equilibriedad es parte de lo natural y cósmico para el alimento del *samay* – espíritu del Runa Cañari. El equilibrio no solo es energético sino el equilibrio emocional, natural y cósmico. Este conocimiento se evidencia en la medicina y las ceremonias rituales, donde el equilibrio es importante para la vida de la *Pachamama* con la conexión con *Pachakamak*. Desde la medicina el equilibrio se lo maneja desde la pariedad y dualidad donde la combinación de plantas fuertes y débiles armonizan la curación; otro espacio de equilibrio es la *chakra* donde los cultivos de ciclos: cortos, medianos y largos plazos armonizan la comunidad y por último en la comunidad en la parte de participación

política se busca armonizar la dirigencia con la participación de hombres y mujeres para el desarrollo político, social de la comunidad.

La equilibrada desde lo cósmico – natural – ser humano es parte de una visión integral de los pueblos y nacionalidades del Abya Yala, donde no solo es el equilibrio espiritual sino el equilibrio filosófico, como lo señala Rodríguez (1999) en su planteamiento de:

No obstante es necesario afirmar que la solución en el futuro no provendrán de la lucha y el antagonismo, sino de la actitud propicia para encontrar el equilibrio tan necesitado entre Norte y Sur; solo así, el Kondor y el Aguila volverán a volar – como lo hicieron en el pasado – en el mismo cielo. (Rodríguez, 1999, 40)

La equilibrada desde el paradigma del *Tikramuy* y el conocimiento Runa Cañari es conectarse con un desarrollo social desde los cuatro puntos cardinales de la Chakana que sostiene desde el Runasofía que es: *Alli yariy* - buen sentir, *Alli yuyay* - buen pensar, *alli munay* buen desear o querer y el *alli ruray* – buen hacer; para el equilibrio del ayllullaktakuna – comunidades para llegar así al *Allimi Sumak Kawsay* o la “Armonía del Buen Vivir.

Principio de la Comunitariedad; para hablar de lo comunitario o la comunitariedad se evidencia la presencia del *chakrapura* – entre sementeras que es el diálogo entre los saberes vecinos para la integración y así se consolida la palabra *Runapura* – entre el ser humano o *ñukanchikpura* – entre nosotros como el aspecto de hacer comunidad desde la familiaridad, desde la necesidad de organización para los procesos de lucha reivindicativa, de resistencia y de interrelación comunitaria.

Desde una profunda reflexión Armando Muyolema, acota la problemática que sufren las relaciones comunitarias en lo Cañari, sosteniendo lo siguiente:

Entonces cuanto tú dices esto es Runa ¿qué hay que? yo pienso que hay una necesidad de reflexionar, sobre las practicas comunales, ¿Qué hay en la comunidad Pichacay, que hay allí, que prácticas son allí practicas colectivas? practicas comunitarias de cuidado mutuo, pues instituciones de trabajo, la relación con la chakra, todo eso, son formas comunales, de cuidado digamos así, y hacer una crítica sistemática, sostenida de las transformaciones, de los cambios que está proponiendo o pasando en la comunidad, de la penetración de una noción, digamos, de individuo que es el individuo neoliberal, el individuo egoísta, egocéntrico, que solo piensa en sí, que se ha apropiado, que ha descubierto la idea del emprendimiento, que se ha

descubierto la idea del éxito personal por encima de la comunidad o de ser comunitario esas cosas no cierto, toca hacer una crítica a todo eso, a partir de una observación de prácticas. ¿Qué está pasando en esta comunidad? A estas familias que se fueron a Estados Unidos, han regresado y no se incorporan a la comunidad no colaboran, no ponen un centavo para nada, ellos viven solos, y como esto transforma las dinámicas colectivas, estas prácticas egocéntricas determinan o se convierten en formas para imitar, si ellos no dan yo tampoco, no cierto, o unas formas de colaboración, no estos compas son bien colaboradores, vienen acá, dan su tiempo, pues ponen su dinero, para hacer cosas, así,; es una actitud digna de emular, entonces hay que recuperar lo que existe, criticar lo que está mal, y pues intentar una propuesta de recuperar, de reinventar las practicas que tienen que ver con el bienestar colectivo, ya, entonces yo llamo a esto, la formación de comunidades, ya no es la comunidad como era antes, pero la comunidad en si misma hace mingas, que se ayuda todo, como una cosa natural, pero ahora no, durante la **deestructuración** de las comunas, creo que se necesita practicas consientes, una **recomunalización**, recuperación de las prácticas de solidaridad, prácticas de ayuda de complementariedad de apoyo a eso yo llamo **comunalidad**, que esas son comunidades creadas intencionalmente con conciencia política y como formas de resistencia, no solo del capital sino de las instituciones y otras prácticas que general el capital en las comunidades. Entonces, quiero decir ¿cómo se construye el runa en este momento? No cierto, con los pedacitos que quedan del runa, las prácticas y con los desafíos que tenemos en el frente, ya, y eso necesita un enfoque en la materialidad de la vida, lo que está sucediendo, lo que se observa, lo bueno lo malo, que está sucediendo en las comunidades. (A. Muyolema, Comunicación Personal, 13/06/2019)

Ante lo acotado en esta reflexión crítica, el principio de comunitariedad parte desde la preocupación de sus miembros, desde el sostener un puente de integración entre lo pasado y el futuro, es decir, que el principio de comunidad no solo está en la unidad de su moradores, de sus *runakuna* – seres humanos, sino en la integración de nuevos miembros y de nuevas perspectivas de realidad social, cultural, política, económica, pero lo más importante es como desde este principio sembrar el sentido de pertenencia cultural, el sentido de pertenecer a lo territorial, como a la vez, ser y convivir en comunidad para fortalecer el conocimiento Runa Cañari desde los conocimientos que se sostienen en la *chakra* familiar.

Principio de la Espiritualidad; no es hablar de religión sino del convivir espiritual desde la conexión natural – cósmica – ser humano, es sentir el principio general del “*Tukuymi*

Kawsay” – todo es vida, donde el respeto y el permiso para ejercer un trabajo o petición de un favor constituye la construcción de la comunidad – ayllu – familia. Ahora bien, la espiritualidad que se ve reflejada en ceremonias festivas como de los cuatro Raymi (Inti Raymi, Killa Raymi, Kapak Raymi y Pawkar Raymi) la conexión es espiritual con los cerros sagrados mitológicos o *Wakaurku* merecen el profundo respeto y valoración cognitiva, ya que de ellos existe una relación del conocimiento espiritual de medición del tiempo, por ejemplo: nuestros mayores nos enseñan a ver los cerros altos o *wakas* locales para saber cómo será el día con lluvia o sol, ya que uno de los factores que lo evidencia son la neblina con el cerro para avisar de la existencia de lluvia.

Desde los conocimientos medicinales cañaris, Rosa Sisalima, mujer cañari, reflexión que la espiritualidad en el conocimiento de Runa Cañari, parte de lo siguiente:

...para mi es todo, todo todo, yo le llevo con mucha fe, con mucho sentimiento, con mucha espiritualidad, incluso me comunico con muchos pueblos que son originarios, me encanta, como son los pueblos originarios de Bolivia, Mexico, Peru, son nuestros hermanos, yo me siento bien conectada con el alma con ellos porque somos uno solo.

Yo de mi parte digo, diría, que desde mi visión, desde mi sentir, en esa sabiduría esta Dios, y ¿Quién es Dios? Es energía, esa fuerza del mundo que está en uno, uno cuando busca, cuando quiere hacer el bien, cuando lucha, cuando se prepara, es esa energía divina pues domina, nos ayuda, igual forma cuando se pone negativo bloquea todo no puede ayudar. (R. Sisalima, Comunicación propia, 31/12/2019)

Por lo tanto, la espiritualidad es parte del paradigma Tikramuy partiendo desde la necesidad de conexión cósmica – natural – humana, esto genera un espiral de ir y de venir, de volver y salir pero sin perder ni desconectarse, es pedir permiso para estar en la constante unidad, como es la palabras del *Minkachiway* – cuidar del otro y *wasiyuk* – poder llegar a la casa familiar o comunitaria, aquí se siente la espiritualidad en la palabra y la acción que conlleva a la aceptación desde un permiso previo, como saludo de recibimiento.

Principio de la Ciclicidad; es lo que abarca el proceso del paradigma Tikramuy ya que lo cíclico está dentro de la vida y la relación del Runasofia, alimentado filosóficamente al conocimiento del Runa Cañari. Dentro de la concepción Runa Cañari, cumplir etapas o ciclos ayuda a oxigenar el Pacha – Tiempo Espacio; como la vez dinamiza el crecimiento de la vida.

Dentro de la chakra, como conocimiento agrícola, cumplir ciclos de producción y cambiar a otros productos no solo enriquece de sustancias químico-naturales para la tierra, sino que fomenta el aprender y reaprender otros conocimientos para dar la oportunidad de germinación de nuevas plantas o vida vegetal.

Para Estermann, el principio de ciclicidad lo argumenta así:

Debido a la experiencia agrícola, el hombre andino concibe tiempo y espacio (pacha) como algo repetitivo. La infinitud no es entendida como línea sin fin, sino como movimiento circular o espiral interminable. Cada círculo describe un ciclo, que puede ser referente a las estaciones del año, la sucesión de las generaciones o las diferentes eras históricas. El novum como algo absolutamente desconocido no existe para el pensamiento andino. La secuencia de ciclos es dialéctica y discontinua; cada ciclo termina con un cataclismo cósmico (pachakuti) que da lugar a otra vuelta, una era nueva en otro nivel. (Estermann, 2009, 40)

Es conveniente señalar que, el principio de la ciclicidad se lo evidencia en lo interno que llega a ser la chakra y en lo externo que es el runacentrismo, ya que las etapas o cambios dinamizan la vida en su totalidad, donde las sucesiones no admiten empoderarse sino de comprometerse a ser parte de un todo para la integracionalidad y complementariedad del Runa Cañari.

Principios de la filosofía del Sumak Kawsay: Este principio que hoy se lo discute como un paradigma de un nuevo cambio social, un proyecto educativo, económico, políticos filosófico que está presente desde la lucha de los pueblos y nacionalidades. El principio del Sumak Kawsay proviene desde la construcción de comunidad a través de un cúmulo de experiencia, sabiduría y filosofía. Luis Macas (2010) desde su experiencia como dirigente histórico del movimiento indígena y de origen saraguro, expresa que:

En este contexto, caben algunas precisiones sobre el concepto del Sumak Kawsay. A partir de nuestras vivencias, podemos decir que se trata de un concepto que es la columna vertebral en el sistema comunitario. Es una construcción colectiva a partir de las formas de convivencia de los seres humanos, pero ante todo, en coexistencia con otros elementos vitales, donde se constituyen las condiciones armónicas entre los seres humanos, la comunidad humana y las otras formas de existencia en el seno de la Madre Naturaleza. (Macas, 2010, 182)

Desde su interpretación lingüística “*Sumak Kawsay*” “Vida en plenitud”, dentro de la convivencia del Runa Cañari es concretar toda una complejidad de diversidad cultural, educativa, política, económica, entre otras para un relación armónica sus integrantes, partiendo de lo íntimo, la chakra cumple el primer espacio de “*Sumak Kawsay*” de armonizar lo natural – cosmo – humano – desde la alimentación y los conocimiento que general para el cumplimiento de los ciclos. En lo exterior, el concepto de “Runacentrismo” fomenta la conexión comunitaria de trabajar, preocuparse y defender su bien patrimonial o común como es la Naturaleza. El *Sumak Kawsay* es determinante no solo por ser una utopía en construcción sino por la riqueza filosófica que posee y la oportunidad ser un espacio de formación y educación desde otra perspectiva del mundo.

Por tal razón, nosotros vivimos acá, felices, tranquilos, no es como zona urbana que existe los robos, entonces nos roban, no pues, acá todos nos cuidamos, todos observamos, entonces por ejemplo, el otro asunto, en el mundo occidental, en el mundo de la cultura mestiza, nada más que por ejemplo, en el fallecimiento dan nada más un abrazo, en cambio en nosotros no, nosotros que damos, damos un dolarcito, dos dolarcitos, hasta cinco dolarcito, nos damos. Entonces vea eso es una cosa práctica, eso es el pensamiento filosófico de la unidad, el pensamiento filosófico de la reciprocidad, estamos cumpliendo, así queremos vivir, eso es el “Alli sumak kawsay”; allá queremos llegar, así queremos vivir, con todos, nosotros nunca rechazamos a la cultura mestiza, a la cultura occidental, igual con ellos trabajamos, con ellos comemos, con ellos tratamos de hacer algo y nunca habido un rechazo concreto (A. Quinde, Comunicación Personal, 15/12/2019)

Dentro del conocimiento del Runa Cañari, el Sumak Kawsay o mejor entendido como Allimi Sumak Kawsay es fomentar una armonía totalizadora, complementaria, pariedad y sobre todo de vida – *Kawsay*. A la vez, dentro del paradigma Tikramuy se lo construye con la relación del repensar, reescribir, revitalizar, en otras palabras es un proceso reivindicativo y de resistencia, para fomentar contracorrientes del sistema impuesto como es la Plurinacionalidad e Interculturalidad.

Debemos enfocar que desde los principios fundamentales del conocimiento Runa Cañari que fortalece al paradigma *Tikramuy*, el mismo que está en un proceso de relacionalidad, está presente y nos invita a reconocerlo pero a la vez aportar en generar conocimientos de nuestros propios ancestros – mayores – hatuntaytakuna, para fortalecer no solo la identidad de un

pueblo sino el sentido de pertenencia, de corresponsabilidad, de consanguineidad, de hermandad. Dentro del paradigma del “*Tikramuy*”, al desarrollar dentro de la dinámica Chakracentrismo, Runacentrismo, Runasofía, se une la propuesta de German Rodríguez (1999) de correlacional las ciencias con la experiencia o sapiencia del runa cañari que son:

- 1) Las ciencias de la Tierra – Allpamama Yachay
- 2) Las ciencias del Hombre – Runa Yachay
- 3) Las ciencias del Cosmos – Pachamama Yachay

Frente a esta propuesta de German Rodríguez (1999) se puede expresar que el conocimiento de Runa Cañari la conexión e interrelación con otras ciencias y que el paradigma “*Tikramuy*” cumple con el papel de encaminar al retorno de la retroalimentación de su cognitividad para de allí, desde la soberanía, pronunciar al mundo la propuesta de vida en relación y armonía:

- 1) Chakracentrismo – Allpamama Yachay – Biología
- 2) Runacentrismo – Runa Yachay – Antropología/Sociología
- 3) Runasofía – Pacha Yachay – Astronomía, Matemáticas, Filosofía

Esto quiere decir que, nuestro conocimiento Runa Cañari dentro de sus espacios conoce las diversas ciencia que occidente lo estudia por separado y sin integración, mientras que para el pueblo cañari es integral en su vida natural – cósmica – humana, las ciencias de reflexión para llegar a una traducción intercultural y de una ecología de saberes como lo expresa Boaventura de Sousa (2010).

Antes de concluir, vale la pena unir una frase célebre de una mujer cayambi, líder de sus tiempos y emblema de las luchas de reivindicación, Mama Dolores Cacuango que decía:

Pitishka urku uksha shina, kutin wiñakmi kanchik, shinami, urku uksha shinawan pachamamata katachishun Somos como la paja del páramo, que cortada vuelve a crecer, y de paja del páramo sembraremos el mundo. (1933)

Esta célebre frase se une al concepto del paradigma “*Tikramuy*” donde la concepción del runa cañari está en retornar, volver, a conocer y reconocer sus conocimientos, ya que por el absorbimiento de la aculturación donde el neocolonialismo, busca en fomentar sus conocimientos en todos los campos de relación natural – cósmica – humana. El paradigma del “*Tikramuy*” no solo está para hacer recordar los tiempos pasados, sino, está para activar

nuevos conocimientos sobre la actualidad de vida, este sea en los campos educativos, políticos, culturales, sociales.

En los últimos acontecimientos que vivió el pueblo cañari, si no voltea su mirada en la memoria histórica, en su territorio, puede perder su identidad y presencia cultural, filosófica, pero el caminar por ciclos o etapas, el pensamiento circular o cíclico está presente en el Runa Cañari. El paradigma “Tikramuy” es un sacudón de cuerpo y alma, de no perder sus conocimientos y si estos están por escaparse, la vida le da la oportunidad de volver a recuperarlo, a la vez, el proceso no se cierra, se abre a seguir en el alimentar más los conocimientos en lo interior que es el *Ayllu* – Familia o lo exterior para ser una alternativa con las demás propuestas de los pueblos y nacionalidades de cumplir un proceso de reestructuración de mundo.

Parece utópico decir que este paradigma del “Tikramuy” alimenta el conocimiento del Runa Cañari, la realidad es que no se ha perdido ningún conocimiento, no existe la idea de rescatar, más bien existe una realidad de revalorar y revitalizar un cúmulo de sapiencia, de cognitividad y de epistemología, ya que ha de ser otra forma de conocimiento, de ser otra entrada a aprender – reaprender, conocer – reconocer, es una entrada a querer y ser parte de una descolonización del pensamiento, sentimiento, conocimiento.

Esta entrada investigativa queda inconclusa, ya que solo es una puerta para comenzar otras etapas de investigación de nuestro conocimiento Runa Cañari, pero lo más difícil es haber trasladado desde lo oral a lo escrito académico un cúmulo de la sabiduría perpetua del Runa Cañari, tal vez entrando en conflicto personal y comunitario, pero a la vez en satisfacción de abrir la puerta a desarrollar más fundamentos del Paradigma “Tikramuy” Cañari, ya que al terminar este capítulo que debía analizar momentos claves de interrelación que cambiara al mundo, puede y debe ya desarrollar otros momentos claves de seguir investigando y relacionando nuestros conocimientos con la acción del sistema neocolonial que domina los espacios pero que nuestros conocimientos serán soberanos cuando nosotros, los mismos cañari demos a conocer nuestros propio criterio.

...chayta tikrachik ninchik, chaymi kan, autonomía, chaymi kan liberación, entonces mana liberana cuestión políticamanta mana, mikuymanta, hampimanta, kawsaymanta, yachaymanta, tukuy chay ñukanchik charinchik, sino mana charinchik, chaytami rikuna



kanchik, yuyana kanchik. Shinami rikuni, shinami taripani, taripanimi tukuy killkakunapish, tukuy killkashpi tiyan, ñukanchik mana killkan katinchik, chay shuk llaki kan. (A. Quinde, Comunicación Propia, 15/12/2019)

...Ese volver digamos, es esa autonomía, es esa la liberación. Entonces sino en la cuestión política no libera, de nuestro alimento, de la medicina, de la vida, de la educación de todo lo nuestro que tenemos, no podemos ver todo lo que tenemos, por lo tanto eso debemos verlo, el recordar, así como lo que encuentro, todo ahora escribir, todo debe escribirse, sino es una tristeza no seguir escribiendo lo nuestro. (Interpretación propia)

Conclusiones

Comprensión, acción y crítica desde el conocimiento Runa Cañari

Como indicamos en el capítulo primero, Paulo Freire, en su profundo trabajo pedagógico de muchos años, sugería captar la realidad en sus nexos causales; del mismo modo que advertía una “comprensión” de la realidad en correspondencia con la crítica y la “acción”.

En las conclusiones de la tesis queremos recuperar ese pensamiento fecundo de Freire en lo concerniente a la relación comprensión-acción-crítica. Con posterioridad, ese pensamiento inspiró la propuesta de una pedagogía popular ecuatoriana delineada como: “ver, juzgar, actuar”, especialmente en el contexto de las Escuelas Radiofónicas Populares impulsadas por Leonidas Proaño.

Para organizar nuestra exposición sobre el trayecto de la investigación de esta tesis, seguimos esos momentos del pensamiento: ver, juzgar, actuar, inspirados en Freire (1969).

En cuanto a “**ver**” la realidad (**Rikuy**), el pueblo Cañari posee una riqueza milenaria no solo de la parte cultural, sino, del conocimiento, de sabiduría, que se lo transmite desde la soberanía en territorio y en la relación social. Esta riqueza cognitiva que procede desde el mito de origen, su relación histórica y evolutiva, ayuda a comprender como construye su conocimiento en la relación cíclica de: lo cósmico – natural – humano. Este caminar histórico y social hace que el Runa Cañari construya una filosofía desde la vida en: los valores, principios filosóficos y sociales, la espiritualidad heredada, que hace poseedor de su soberanía epistémica en sus siglos de su presencia comunitaria.

En el proceso social y cultural, del pueblo cañari en la convivencia humana y de presencia territorial. En la actualidad perviven en la provincia de Cañar, donde la presencia mayoritaria del runa cañari resiste ante un proceso social de aculturación. Mientras que en la provincia del Azuay lo runa cañari existe un proceso de exclusión o aculturación maquillando su presencia con la construcción de lo “Chola o Cholo”, sin darnos cuenta que la resistencia de microcomunidades Cañaris en diversas cuencas hidrográficas como del: río Santa Bárbara, río Cuenca y río Jubones. Ya que en el imaginario colectivo lo cañari o indígena está presente

en la comuna del cantón Nabón, pero lo lamentable es el proceso de “blanqueamiento” que sufre lo runa cañari por la migración.

El proceso de resistencia del conocimiento del Runa Cañari, ante las amenazas coloniales y neocoloniales, hace que en memoria oral e histórica, se siga transmitiendo los mitos fundantes y de desarrollo cultural. Para el Runa Cañari, el mito es la reflexión cotidiana de su relación y convivencia comunitaria, desde la sabiduría oral parte un conocimiento desde el mito de la Wakamaya y el Amaru, para la construcción de su paradigma Tikramuy como parte de cosmovivencia y pensamiento espiral.

Los mitos en el pueblo cañari como de la Wakamaya es la más conocida por ser llevada por extraños al conocimiento oficial, mientras que, el mito del Amaru es el menos trabajado y se resiste para ser difundido por sus propios comuneros. Ante las nuevas tendencias de relectura de los mitos, existe una desmitización, la misma que ayuda a dar un valor donde no se busca lo mágico del mito, sino la construcción de una norma o ética a partir del mito. Para el Runa Cañari, el mito es parte de la elaboración de su conocimiento epistémico, soberano y milenario. Por lo cual, el mito en su conjunto ayuda al inter-aprendizaje, como a repensar cíclicamente los procesos sociales que vive el Runa Cañari en su tiempo – espacio o Pacha.

Para el Runa Cañari, partiendo desde el vocablo kichwa “Runa” o “Ser Humano”, como un ser de conocimiento, para lo filosófico y espiritual en la relacionalidad del: cosmos – natural – humano, este contiene una relacionalidad de representar al mito como referencia en su vida, la Wakamaya es la cabeza o la parte superior, y el Amaru lo terrestre o de abajo para trabajar así, con la construcción cognitiva de la Chakra, Chakana y lo Runa desde las visiones de horizontalidad y verticalidad donde se concentran los diversos “Pacha” o tiempo – espacio del Runa Cañari.

La Chakra, para el Runa Cañari es la generadora del conocimiento filosófico y espiritual, no solo, la chakra es productora de alimentación y de medicina para la vida. Por lo que, la Chakra en la realidad es considerada como un terruño o parcela en la agricultura, se confunde o se conceptualiza para la producción de maíz, frejol y otras gramíneas o tubérculos, pero, la Chakra es un componente de producción de corto, mediano y largo plazo y allí los conocimientos se diversifican por etapas, para generar una integración cósmica – natural – humana. A la vez, la Chakra es poseedora de cuatro fundamentos de integración natural -

humano: Samay – Espiritu, Ishkanti – Pariedad, Ukku – Cuerpo y Raymi – festividad; esto desarrolla una relacionalidad de la Chakra con el Runa Cañari para una complementariedad total.

La Chakra al ser lo interno del conocimiento Runa Cañari, expresa desde su relacion cósmica – natural – humana siete principios fundamentales del ayllu: Yanapay – Ayuda, Karanakuy – Agrado, Kishpichiway – Permiso, Rimanakuy – Diálogo, Ranti ranti – reciprocidad, Makita Mañachi – prestar la mano y Minka – Trabajo en común. Estos principios del pueblo Cañari son parte de su Kawsay – Vida y que se lo transmite de generación en generación al integrar sus conocimientos en la Chakra. Por consiguiente, la Chakra es la integración de los conocimientos de principios familiares – comunitarios, que buscan integrar dentro de pensamiento “Tukuymi Kawsay” o Todo es Vida” como principio total.

Como motor filosófico del conocimiento Runa Cañari es la Chakana. En la Chakana el conocimiento de la relación con el cosmos-vivencia, genera un espacio – tiempo de aprendizaje dinámico con el pasado presente y futuro en lo horizontal, tomando siempre lo pasado como referencia de seguir hacia delante, al desarrollo de su cultura e identidad del Runa Cañari. La Chakana al ser el manejo filosófico cósmico del conocimiento Runa Cañari, su tiempo es cíclico, o sea cumple procesos que lo señalan los equinoccios y solsticios que producen cuatro fiestas o “Raymi” de celebración cíclica espiral como son: Killa Raymi, Kapak Raymi, Lalay Raymi e Inti Raymi.

Dentro de la Chakana el Runa Cañari es el ser de relación, integración y de complementariedad para desarrollar un conocimiento en el saber, sentir, pensar y dialogar. Esta evidencia, en poseer conocimientos de: sentir, pensar y razonar en su integración con el Cosmos y lo Natural. Dentro de esta relación cognitiva, el Runa Cañari se vincula con el conocimiento medicinal, cósmico, ya que para desarrollar una comprensión de la integración de la Chakana debe recorrer los tiempos y espacios de vida aprendiendo a distinguir saberes innatos y experimentales.

Como resultado, el Runa Cañari mantiene su soberanía del conocimiento desde un retornar, volver “Tikramuy” de los valores culturales hasta políticos, ya que desde su pensamiento en espiral o “Churu” es repensar en lo anterior o lo pasado, no como algo fugaz o imposible de ir, sino, más bien, es un repensar, reconstruir, desde la referencia o pasado, nuevos

conocimientos con lo ya existentes, para recuperar el trayecto o hacer un nuevo recorrido, por lo que, el mito, la Chakra y la Chakana, para el Runa Cañari es: el pasado como referencia, el presente como claridad y el futuro la reivindicación de su conocimiento desde la soberanía de integración y unidad comunitaria para la vida. Este proceso se desarrolla desde una resistencia y reivindicación de su soberanía epistémica ante los procesos de colonización y hegemonía de poder político. El conocimiento Runa Cañari busca alternativas al modelo social, político educativo, desde su planteamiento del paradigma del “Tikramuy” “Volver” y su relación con el “Sumak Kawsay” o “Buen Vivir”.

En cuanto a **“juzgar”**, investigar, examinar (**Taripay**) acerca de la realidad, hemos indicado en los capítulos precedentes que el conocimiento Runa Cañari sostiene una lucha frente a una corriente de dominación colonial en sus espacios soberanos: culturales, políticos y filosóficos. Desde un pensamiento de imposición de “Civilización o de Ensañarlos” para no ser “Salvajes”, el Runa Cañari crítica desde el “ojo histórico” a la calificación de ser unos pueblos inferiores y otros pueblos superiores. La supremacía colonial busca que los conocimientos de nuestros pueblos y nacionalidades se sometan a los parámetros de “Eurocentrismo”, allí la lucha y la resistencia por mantener su riqueza cognitiva, epistémica.

La reflexión desde el Runa Cañari es dejar de caer en la “victimización” y hacer una crítica al pensamiento hegemónico, a la modernidad colonial y neocolonial. Desde la llamada equivocación de “Indios” de “Indígenas” existe una lucha del conocimiento intelectual crítico, para el reconocimiento del pensamiento y conocimiento milenario, y amenazado por las corrientes “Eurocéntricas” “Coloniales” y “Neocoloniales”.

Dentro del reconocimiento del territorio Cañari, los runakuna cañaris sobreviven ante los procesos de aculturación, mestizaje y cholificación, los mismos que buscan apropiarse de una memoria ancestral y sentido de pertenencia cultural. Ante la amenaza hegemónica cultural que impone uniformar, busca desde el “Eurocentrismo” envolver en el mismo sistema dominante colonial - neocolonial, someter el conocimiento del: ser, pensar, hacer y sentir, generando espacios de marginación y discriminación desde la idea de “Raza”.

Desde el conocimiento del “Eurocentrismo” busca europeizar a sus colonias en el Abya Yala que trata de civilizarlos, educarlos dentro sus esquemas socio políticos de “Desarrollo” o “Progreso” donde se niega sus conocimientos y a la vez se niega su “Raza” por ser inferior.

Esta hegemonía del poder político colonial margina, discrimina no solo lo cognitivo, sino también lo epistemológico y lingüístico. Este problema social en el conocimiento se conoce desde los parámetros de “Epimicidio” por hacer desaparecer conocimientos como del Runa Cañari de la Chakra y la Chakana.

Una de las críticas a esta dominación colonial es lo que pesa en la educación, ya que es uno de los espacios donde se desarrolla la colonialidad que busca dar un “Blanqueamiento” en el ser, pensar, hacer como una estrategia del “Eurocentrismo” y por ende desde estos parámetros el racismo es una herramienta para el desconocimiento, marginación y exclusión de los conocimientos de nuestros pueblos y nacionalidades. Este proceso de racismo que se genera a los pueblos y nacionalidades no solo procede entre el que domina sino entre los dominantes u oprimidos. Donde el colonialismo busca dominar no solo lo exterior sino lo interior, el racismo psicológico de inferioridad por ser culturas diversas y plurales.

El racismo se ha convertido no solo en un desprecio social del “otro” que no es blanco, de la raza ideal, sino el racismo en cuanto a conocimientos que proceden del “Otro” , quien busca dar alternativas a una saturación de imposición colonial a la estructura social, cultural y educativa. El racismo no solo es un desprecio, marginación o discriminación social sino a lo cognitivo que procede en romper esquemas sociales y de pensamiento como es el de dejar ser indios a ser “Runa”. Primero, lo runa posee un desprecio interno entre los propios “runapura”, ya que la idea de superioridad hace que algunas comunidades progresen por el esfuerzo de sus comuneros, pero se crea rivalidades y racismo por la superioridad en los propios territorios. En segundo lugar, el racismo exterior donde el individualismo se impone a lo comunitario creando una marginación y discriminación a los valores, principios propios tildándoles desde la idea de modernizar al conocimiento para dejar la etapa de “Arcaico”.

El racismo existente a lo lingüístico, donde la idea de modernizar trata que el idioma y expresiones lingüísticas caigan en folclorización a los pueblos y nacionalidades y por ende el conocimiento del Runa Cañari, es decir, existe un racismo superficial donde la idea de “Deuda Histórica” y de “Compensación”, se establece con una retórica de dar espacio a la diversidad, pero que cumpla parámetros que establecen el dominio colonial y la ideología “Eurocéntrica”.

Desde la colonialidad de pensar en factores de asimilar la diversidad como oportunidad, donde el discurso de la “Deuda Histórica” reconocer los episodios de sometimiento y de dominación, para llegar a reconciliaciones sociales, pero al decretar leyes y decretos se abusa nuevamente a su autonomía, soberanía como pueblos y nacionalidades. La Compensación como medida de justicia social, epistémica ante los “Otros” oprimidos por una hegemonía colonial, que dentro del neocolonialismo busca alternativas propias apoyar a los “Otros” pero sin salir de los parámetros establecidos por el orden del Estado – Nación.

Ante la “Deuda Histórica” y la “Compensación” proviene desde una corriente contestaría del mismo colonialismo, que busca ser en muchas veces la voz de los sin voz, y desde alternativas como la descolonización o interculturalidad. Desde el conocimiento del Runa Cañari, la “Deuda Histórica” y la “Compensación” debería encaminar en desconceptualizar, como volver a un repensar, revivir, reconocer las sabidurías, pensamiento y conocimientos de nuestros pueblos como aportes importantes que nacen del territorio, que se difunde desde la experiencia y que la memoria histórica lo fundamente en darle pertenencia e identidad cultural y filosófica a nuestros pueblos y nacionalidades de Abya Yala.

Ante el “eurocentrismo”, la colonialidad evidencia que el racismo busca ser homogenizante ante la diversidad cognitiva y epistémica. Surge una contra respuesta que consiste en repensar lo colonial como espacio de dominio al pensar, ser, hacer y sentir, para proponer y a la vez encaminar una descolonización. Pensar y actuar que los “Otros” visto y tratados como “Objetos Políticos” encaminarles como “Sujetos Políticos”, en descolonizar la lengua de expresiones coloniales a darle el sentido de la palabra y por ende recuperar su significado. Ese proceso, es la fundación e inicios de la organización “Ecuadorunari” o “Despertar del Hombre Ecuatoriano” donde los mismos llamados indígenas empiezan a se repensar y retomar lo Runa como reivindicación social, cultural y político.

Este proceso descolonización, de parte desde lo Runa como palabra que para el conocimiento Cañari, se relaciona con lo cósmico – natural – humano. Desechando una carga colonia que posee la palabra, al ser tildado de lo peor socialmente como de ignorancia completa desde lo cognitivo. Reconocer que desde lo “Runa” el conocimiento posee otras entradas de aprender, interaprender, interrelacionar, de intercomunicar conocimiento que no son superiores, sino, que se han desarrollado de acuerdo con las necesidades humanas y que para llegar a ser

comunitario un conocimiento o sabiduría, este pasó por un proceso de experimentación y que su teoría está en la memoria oral y ancestral.

Por lo tanto, el proceso de descolonización, es pensar en las cargas coloniales que posee el conocimiento Runa Cañari, pero a la vez, en repensar en la soberanía cognitiva, epistémica de la Chakra como centro del conocimiento. Es decir, que desde su “logos” de enunciación, el conocimiento Runa Cañari, en el proceso de descolonización no solo es volver a re-pensar, -re conocer, sino, es un proceso “Tikramuy” de vuelta de retorno como espiral, pero no para hacer repetición sino dinamizar lo asimétrico del conocimiento Runa Cañari, para fortalecer su sentido de pertenencia y de sabiduría local, y externa.

Para simplificar, el conocimiento Runa Cañari, por la llamada conquista y colonización de 1942, y en la actualidad con los procesos de Neocolonialismo, la lucha por el conocimiento, epistemología, es ante un cerco hegemónico de poder y dominio, que si busca dar compensación es medir su actuación y si se les involucran en la “Deuda Histórica” es sentir un poco de pena, pero, seguir con los mismos dominios desde otras formas o modelos. El racismo que posee tentáculos de discriminación, marginación y diferenciación ante lo Runa Cañari, así una lucha no solo de posesión de pensamiento, sino de abrir puentes, conexiones o dialogar donde se respete lo humano – cósmico y natural de los demás seres. La descolonialidad es un proceso desde el propio sistema educativo, que lleva a la participación ciudadana que respete y valore la cultura y sobre todo reaprende e intercambien los conocimientos de los pueblos y nacionalidades.

Por lo tanto, la descolonialidad abre paso a la interculturalidad y sobre todo a recuperar el proceso filosófico del conocimiento cañari, que es el paradigma del “Tikramuy” como espacio de integración, cíclico y complementariedad.

En cuanto a **Actuar – Ruray**, las luchas de resistencia y de reivindicación, también son luchas epistémicas dentro de las nuevas contra corrientes anti-capitalistas, anti-coloniales, desde el conocimiento Runa Cañari se busca defender su soberanía epistémica, para unirse a procesos de construcción y reflexión crítica de la interculturalidad y de su paradigma propio como es el “Tikramuy”. Esto es iniciar un proceso de reivindicación de su propio conocimiento que parte desde lo interno para después intercambiar con el mundo su sapiencia milenaria.

Partiendo desde la soberanía Cañari y su conocimiento como Runa, este se proyecta como un nexo entre lo cósmico – natural – humano, ya que su desarrollo de pensamiento se relaciona en los espacios de la Chakra y la Chakana donde se reconoce el aporte milenario de la sociedad Cañari, pero a la vez la reivindicación social que ha luchado en los últimos tiempos por demostrar que su conocimiento posee soberanía, autonomía como Runa Cañari.

El Runa dejando a lado la carga colonial en lo lingüístico, posee conocimiento, el mismo que es el motor de una identidad natural y cósmica, esto hace que exista un conocimiento propio ante la diversidad comunitaria cañari y andina. Por lo tanto, el conocimiento Runa Cañari es un puente de interrelaciones de conocimientos y sabidurías locales y foráneas. Este conocimiento runa se lo trabaja, se lo vive y se lo transmite en las siguientes categorías que se presentan en este trabajo que son: Chakracentrismo, Runacentrismo y Runasofía.

El chakracentrismo parte como el centro de la vida del Runa Cañari, una conexión cósmica – natural, que se lo vive como una escuela de interaprendizaje de diversos ámbitos del conocimiento como: zoológico, botánico, ecológico, sociológico, antropológico, entre otros. El conocimiento del chakracentrismo es la aplicación de una práctica vivencial, un conocimiento interior donde existen principios filosóficos que llevan a plantear desde su soberanía el paradigma del “Tikramuy” como un conocimiento de espiral o “Churo” o tiempo circular o cíclico.

Runacentrismo, que parte desde el Runakay como expresión de presente del ser humano, allí el Runa es el eje de la relacionalidad con el tiempo – espacio conocido como Pacha. Esta categoría parte del conocimiento Runa Cañari en el proceso cíclico de vida pero de intercambio e interrelación. El runacentrismo no es igual al “Antropocentrismo” o “Egocentrismo” sino es el runa el centro de ser interdisciplinario con los demás a partir de las relaciones naturales, cósmicas y humanas. Es decir, el runacentrismo desarrolla, realiza y fomenta las prácticas de buena convivencia, de ser dialéctica entre la teoría – practica – teoría.

Cabe indicar, que desde el Runacentrismo el tejido social de relaciones chakra- ayllu (familia) – comunidad es el compartir, intercambiar e integrar conocimientos, esto hace que el conocimiento del Runa Cañari radique su soberanía en el sentido de pertenencia cultural, social, política, entre otras.

Lo Runasofia, un concepto del cúmulo de experiencia, meditación, reflexión del enlace espiritual – natural – cósmico, es el principio filosófico del “Tukuymi Kawsay” todo es vida. Lo Runasofia es la valoración epistémica cañari y andina desde la construcción del conocimiento, que parte desde la sabiduría ancestral y milenaria, pero, con una autonomía y soberanía ante los demás pueblos y nacionalidades sin desconocer sus aportes. Lo Runasofia es un sustento para la filosofía andina, ya que desde la complementariedad busca frente al conocimiento y filosofía establecida, hacer una ruptura epistemológica pero a la vez de justicia epistémica por ser un conocimiento que surge desde el dialogo, interaprendizaje para aportar a los contracorrientes de la descolonización e interculturalidad.

Dentro de la importancia del desarrollo del conocimiento Runa Cañari, la chakra y el ayllu – familia – como instancias internas o intimo el cumulo de sabiduría, se lo salvaguarda como la herencia filosófica y cultural, que la misma se lo expresa desde el sentido de pertenencia en la comunidad. De allí que la comunidad en lo externo, es la puerta de la interrelacion e intercambio de conocimientos entre comunidades cañaris, las mismas o de otra herencia cultural. Desde el conocimiento político, la comunidad no solo es el sentido de pertenencia cultural, sino, el referente de identidad socio política, socio económica, socio educativa, entre otros, ya que la comunidad desde el entendimiento de ser “común” llama a desaprender y aprender diversos conocimientos en los campos de lo natural – cósmico – humano. Por consiguiente desde lo externo, lo fundamental de la comunidad es el cuerpo y la chakra el shunku – corazón del conocimiento Runa Cañari.

Estos nuevos procesos de resistencia y reivindicación desde el conocimiento del Runa Cañari, es ser parte de la elaboración una interculturalidad que valora, reconoce e interactúa con los conocimientos propios y foráneos. En nuestro país Ecuador, el movimiento indígena se ha abanderado del proceso de interculturalidad como una realidad no solo educativa sino constitucional. La interculturalidad posee diversos conceptos y nociones que lo van elaborando según el tiempo y espacio que conviven, pero para entender que la interculturalidad es un puente de dialogo, en igualdad de condiciones, para el interaprendizaje y el desaprender.

Partiendo desde el conocimiento del Runa Cañari, la construcción del concepto de la interculturalidad parte desde el sentido de volver “Tikramuy” a re-pensar, re-aprender, re-

hacer. Por lo tanto, la interculturalidad es una relación cíclica, de construcción constante del conocimiento colectivo, interdisciplinario, que partiendo de lo cognitivo de la Chakra cañari, la interculturalidad es la producción de conocimiento corto de diálogo, mediano en puente y largo plazo de compartir. En resumen, la interculturalidad desde el Runa Cañari es la implicación de una soberanía epistémica del conocimiento, donde implica pensar y construir epistemología sin dominio.

La soberanía del conocimiento del Runa Cañari es fundamental en el desarrollo de plantear su epistemología, paradigma cognitivo que proviene de diversas etapas de progreso, de modernidad para que los saberes sigan siendo transmitidos. La soberanía no solo es una lucha territorial, sino de derechos de igualdad, de defensa del conocimiento en lo educativo, cultural. Es decir, la soberanía es transmitir conocimiento propio e intercambiar sin ser el poseedor absoluto y menos dejar de lado valores que poseen más enseñanzas que las teorías impuestas. Por lo tanto, la soberanía del pueblo cañari radica en exponer un conocimiento alimentado de su origen, realidad histórica, social y sobre todo de la construcción de su conocimiento.

Desde Pichacay, como comunidad de referencia, este repensar, desde el conocimiento runa cañari, implica volver a pensar cómo y en qué términos lo comunal se relaciona en la modernidad. Es, desde su soberanía, defender derechos colectivos, fomentar relaciones comunitarias de diálogo, de intercambio de conocimiento, es dejar de pensar en “víctimas” para ser los forjadores de nuestra propia identidad cultural. Por lo que el proceso en las comunidades cañaris del Azuay dentro de la lógica de la soberanía es trabajar por reivindicar lo Runa Cañari como el sentido de pertenencia ancestral.

La soberanía del conocimiento Runa Cañari, nos conduce a repensar, dialogar y relacionarnos entre las mismas comunidades cañaris y otros pueblos y nacionalidades. La soberanía desde lo político para el Runa Cañari es el trabajar por los derechos a conocer sus raíces culturales y epistémicas. Es desde el conocimiento que la soberanía nos lleva a ser parte del ecosistema de saberes para formular nuevas epistemologías. Esto es ir armando la totalidad del conocimiento en el *Sumak Alli Kawsay* que es la “Armonía para el Buen Vivir”.

Basando en la importancia de la soberanía, el conocimiento Runa Cañari plantea desde su vivencia ancestral, presente y futura el paradigma del “*Tikramuy*” que nace desde el

Runasofia como constructor del conocimiento y de lo andino desde lo *Pachakutik* como paradigma padre y madre. Los pueblos andinos poseen sus propios paradigmas como que son interpretaciones filosóficas y epistémicas de su relación con el tiempo y el espacio.

El paradigma madre y padre del mundo andino es el *Pachakutik* que se lo entiende como una analogía holística y cíclica del tiempo espacio. Donde se desarrollan diversas manifestaciones reflexión cognitiva de la relación cosmos – natural –humano. El *Pachakutik* es un paradigma general que se alimenta de conocimientos locales para su desarrollo. De su ciclo de fundamentos filosóficos se establecen que durante el *Pachakutik* debemos: *Yuyay* – pensar, *Rimay* – dialogar, *Ruray* – trabajar, para estar en el *Yachay* – aprender y *Ushay* – espíritu que da la fuerza al Runa.

Para lo Runa Cañari, el paradigma local es el “*Tikramuy*” o “Volver” desde una concepción cíclica y espiral del tiempo, es decir la vida del pueblo cañari y su conocimiento rota, camina entre los tiempos y espacios de su cosmosvivencia. Es decir, el Runa cañari vive el presente alimentado del pasado como un espejo de referencia y el futuro es responsable por la construcción diaria. En los últimos tiempos, el conocimiento Runa Cañari se ha visto alimentarse y retro alimentarse de la experiencia vida. Muchos de sus propios cañaris por la aculturación y el neocolonialismo vigente estaban por perder su riqueza, no solo cultural sino cognitiva, racional, de cosmosvivencia.

El paradigma del “*Tikramuy*” es el ansiado retornar a las raíces paternas y maternas de la cultura, esto es, volver al punto de origen pero no se vuelve como se salió, se alimenta en el camino de otros conocimiento, y si estos dialogan con el principio, pueden proyectar otra visión de la vida del pueblo Cañari, pero sin perder su sentido de pertenencia. Es decir, como Cañaris no podemos volver hacia cien, quinientos años atrás, pero si retornamos a los mitos de origen, a la memoria oral, para una reconstrucción del punto de partida e iniciar nuevamente el recorrido al futuro con una perspectiva de vida sin olvidar el pasado. Este conocimiento del Runa Cañari se traslada a ser ciencia cañari desde sus principios filosóficos, desde su epistemología natural y sobre todo, de su meditación cósmica.

Finalmente, podemos decir que lo Runa Cañari no es atribuible a un ser exótico, folclórico. En condición de ser humano, desde su presencia milenaria ha construido conocimiento y ha sabido interrelacionarse con otros pueblos para proteger su sabiduría “Ancestral”, al mismo

tiempo que va entendiendo las dinámicas neocoloniales, “eurocéntricas” donde su mejor arma de justicia epistémica es validar su conocimiento, no solo como alternativo, sino en referencia a un conocimiento de pertenencia cultural, social y política. En esa dirección, la educación académica puede dar un giro de descolonizar e interculturalizar sus aspectos educativos, retomando, investigando y difundiendo los conocimientos propios que relacionan lo cósmico, natural y humano.

Se podrá seguir investigando y escribiendo acerca del conocimiento del Runa Cañari, desde su permiso soberano como pueblo milenario; pero esta investigación teórica, que se hace realidad desde la práctica, abre una puerta para seguir adentrándose en el saber de pueblos y nacionalidades; no para apoderarse o abstraer sus conocimientos sino para intercambiar, interrelacionar y sobre todo descolonizar e interculturalizar los espacios políticos, culturales y educativos. En ese sentido, una “Armonía del Buen Vivir” no olvida el paradigma del “*Tikramuy*” en una constante dinámica cíclica y holística del conocimiento Runa Cañari.

Bibliografía:

- AGUAYZA SOLANO, M (2011) Tesina: Transcripción a la Partitura Musical de las Canciones Ejecutadas en el “Haway CAÑARI”, Universidad de Cuenca, Facultad de Artes, Cuenca-Ecuador.
- ALULEMA PICHASACA, Rafael y LÓPEZ, María Concepción (2017) COSMOVISIÓN ANDINA CAÑARI Y DETERMINACIÓN SOCIAL DE LA SALUD, Revista de Investigación Talentos IV (V.2) Universidad Andina Simón Bolívar, pp 75 – 85, Quito – Ecuador.
- ÁLVAREZ MOLINERO, Natalia (2008). Pueblos indígenas y derecho de autodeterminación. ¿Hacia un derecho internacional multicultural? Cuadernos Deusto de Derechos Humanos. Núm. 47. Universidad de Deusto. Bilbao – España.
- BACACELA G, MARIA SISA PACARI (2010). “La cultura Espiritual: Una resistencia de los Saraguros en la actualidad. Las Ofrendas Florales. Primera edición. Cuenca – Ecuador.
- BURGOS G, Hugo. (2003). La Identidad del Pueblo Cañari, De-construcción de una nación étnica. Ediciones Abya – Yala. Quito – Ecuador.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramón (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En: Castro-Gómez, Santiago & Grosfoguel, Ramón (2007) (Ed) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá – Colombia.
- CHACON Zh, Juan. (2005) Guacha Opari Pampa, Plaza donde se origina la gente Cañari, Paucarbamba Llanura Florida, Ensayo en torno a la matriz cañari de Cuenca, Editorial de la Casa de la Cultura Núcleo del Azuay, Cuenca, Ecuador.
- CHANCOSO, Blanca (2010) Sumak Kawsay desde la visión de la mujer. En Hidalgo Capitán, Antonio Luis; Guillén García, Alejandro; Deleg Guazha, Nancy (Editores) (2014) Sumak Kawsay Yuyay, Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay, 1ª Edición: Centro de Investigación en Migraciones (CIM),

Universidad de Huelva, Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), Universidad de Cuenca, Huelva - Cuenca

CHUJI, Mónica (2009) Modernidad, desarrollo, interculturalidad y Sumak Kawsay o Buen Vivir, En: Hidalgo Capitán, Antonio Luis; Guillén García, Alejandro; Deleg Guazha, Nancy (Editores) (2014) Sumak Kawsay Yuyay, Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay, 1ª Edición: Centro de Investigación en Migraciones (CIM), Universidad de Huelva, Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), Universidad de Cuenca, Huelva – Cuenca.

CLAVÉ-MERCIER, Valentín (2018) Revisitar la soberanía indígena: los desafíos de una reivindicación excluida, Relaciones Internacionales, Número 38, Junio 2018 – Septiembre 2018, Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI) – UAM, Madrid – España.

COLLADO, Javier (2017). Interculturalidad y descolonialidad: Retos y desafíos epistemológicos. Revista NuestrAmerica. Vol. 5, nº 9, pp. 38-57. Recuperado de: <http://www.revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/22>

CORBETTA, S., BONETTI, C., BUSTAMANTE, F. & VERGARA, A. (2018). Educación intercultural bilingüe y enfoque de interculturalidad en los sistemas educativos latinoamericanos. Avances y desafíos. Santiago: CEPAL. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44269/1/S1800949_es.pdf

CORONIL, Fernando. (2000) Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo, en LANDER, EDGARDO (Compilador) (1993) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe. Buenos Aires – Argentina.

CUNGACHI MOROCHO, J. (2015). Tesis: Recuperación de la Tecnología del Telar Cañari y Estudio Iconográfico de las Fajas Cañaris: Aplicación y Actualización Estética” Universidad de Cuenca, Facultad de Artes, Carrera de Artes Visuales. Cuenca – Ecuador.

CUTIPA LIMA, Juan de Dios (1993). Reflexiones críticas sobre el Pensamiento Andino, Universidad Nacional del Altiplano, Escuela de Postgrado – Maestría en Desarrollo Rural, Dirección de Investigación de la Escuela de Posgrado, Puno – Perú

DE LA CADENA, Marisol (2008). Formaciones de Indigeneidad. Articulaciones Raciales, Mestizaje y Nación en América Latina (volumen editado). Bogotá: Ediciones Envión. Dirección electrónica:
<https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Formaciones%20de%20Indiandad.pdf>

DE LA TORRE A. Luz María (2010). ¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad? Revista MESTER, VOL. XXXIX. University of California - Los Angeles. Mester, Department of Spanish and Portuguese, UC Los Angeles. Recuperado: <http://www.escholarship.org/uc/item/9m93c0fs>

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010). Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Programa Democracia y Transformación Global, Lima – Perú.

DIETZ, Gunter. (2011). Hacia una Etnografía doblemente reflexiva: Una propuesta desde la antropología de la Interculturalidad. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 6, núm. 1, enero-abril, 2011, pp. 3-26 Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red Madrid, Organismo Internacional, Madrid – España.

DUSSEL, Enrique (1994). 1492: El encubrimiento del otro; hacia el origen del mito de la modernidad, UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores, Colección Académica no.1, La Paz. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

DUSSEL, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo, en Lander, E. (Compilador) (2000) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe. Buenos Aires – Argentina, pp 41 - 54

- ESTERMANN, Josef (2006). Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo, Josef Estermann -2da. Ed. - La Paz: ISEAT.
- ESTERMAAN, Josef (2009). Filosofía Quechua. En: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo & BOHÓRQUEZ Carmen, Edi. (2009) El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos / editado, Siglo XXI: Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, México.
- FANÓN, Frantz (2009 [1952]). Piel Negra, Mascaras Blancas. Madrid: Ediciones Akal.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, (2006). La interculturalidad a prueba, Herstellung: Druckerei Mainz GmbH, Süsterfeldst. 83, 52072 Aachen, www.Druckservice-Aachen.de.
- FREIRE, Paulo (1969). La educación como práctica de la libertad. Montevideo: Tierra Nueva.
- FREIRE, Paulo (1970). Pedagogía del oprimido. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- GAVILÁN P, Víctor (2011) El pensamiento en espiral; El paradigma de los pueblos, Ñuke Mapuförlaget, ISBN 91-89629-44-2, Santiago – Chile
- GODELIER, Maurice (2014). En el fundamento de las sociedades humanas. Buenos Aires: Amorrortu Editores
- GOLTE, Jürgen (1987) La Racionalidad de la Organización Andina, 2da, Edición, IEP Instituto de Estudios Peruanos, Lima – Perú.
- GONZALES S., Federico (1878). Estudio Histórico sobre “Los Cañaris, antiguos habitantes de la Provincia del Azuay, de la República Del Ecuador. Biblioteca Nacional de Quito. Quito – Ecuador.
- GRAMSCI, Antonio (1994). El Estado en los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci - compilación realizada por el Departamento de Ciencias políticas de la Universidad de Buenos Aires.

- GRAMSCI, Antonio (2013). Antología, Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Ediciones Akal, S. A., Madrid – España.
- GUERRERO A. Patricio (2007). Corazonar: una antropología comprometida con la vida, Quito, Ed. Abya Yala. p, 106 – 116.
- GUERRERO A. Patricio (2018). “La chakana del corazonar, desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala”, Universidad Politécnica Salesiana, Primera edición, Carrera de Antropología Aplicada, Grupo de Investigación en Estudios de la Cultura, Editorial Universitaria Abya-Yala, Quito – Ecuador.
- HOUSSE D. L. (2011). Análisis del concepto de soberanía bajo la Perspectiva del primer debate teórico de relaciones Internacionales, FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES FLACSO – SEDE ECUADOR
- INEC (2010). Fascículo Provincial del Azuay, Resultados del censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador, recuperado: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Manu-lateral/Resultados-provinciales/azuay.pdf>
- INEC (2010). Fascículo Provincial del Cañar, Resultados del censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador, recuperado: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Manu-lateral/Resultados-provinciales/canar.pdf>
- KOWII A. Inkarrí. (2015). “Construcción de la Identidad en Jóvenes Kichwa-Otavalo a través de la producción Musical: Los Nin”, Tesis, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Quito.
- KOWII, Ariruma, (2009). Sumak Kawsay. En: HIDALGO CAPITÁN, Antonio Luis; GUILLÉN GARCÍA, Alejandro; DELEG GUAZHA, Nancy (Editores) (2014) Sumak Kawsay Yuyay, Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay, 1ª Edición: Centro de Investigación en Migraciones (CIM), Universidad de Huelva, Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), Universidad de Cuenca, Huelva – Cuenca
- KOWII M. Ariruma, (2013) Tesis: (In) Visibilización Del Kichwa: Políticas Lingüísticas En El Ecuador, Universidad Andina

Simón Bolívar, Área de Estudios Sociales y Globales, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Quito – Ecuador.

KOWII M. Ariruma (2013). (In) Visibilización Del Kichwa: Políticas Lingüísticas En El Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, Área De Estudios Sociales y Globales, Doctorado En Estudios Culturales Latinoamericanos, Quito – Ecuador.

LAJO, JAVIER (2003). Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría, Amaro Runa Ediciones, CENES, Lima - Peru

LANDER, Edgar (Compilador) (2000) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe. Buenos Aires – Argentina.

LÉVI – STRAUSS, Claude (1962) El Pensamiento Salvaje. Primera reimpresión (FCE) Colombia 1997, Fondo de Cultura Económica, Librairie Pion, Paris – Francia.

LINARES PEÑA, Eduardo (2016) Interpretación de narrativas conversacionales que emergen de diálogos de pobladores de San Juan de Cañaris (Lambayeque) con actores diversos, Tesis de Magister en Antropología con Mención en Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Posgrado, Lima – Perú.

MACAS, Luis (2010) El Sumak Kawsay; artículo académico en: HIDALGO – CAPITÁN, Antonio Luis; GUILLÉN GARCÍA, Alejandro; DELEG GUAZHA, Nancy (Editores) (2014) Sumak Kawsay Yuyay, Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1ª Edición: Centro de Investigación en Migraciones (CIM). Universidad de Huelva. Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS). Universidad de Cuenca, Huelva - Cuenca

MALDONADO, Luis (2010) El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador; artículo académico en: HIDALGO – CAPITÁN, Antonio Luis; GUILLÉN GARCÍA, Alejandro; DELEG GUAZHA, Nancy (Editores) (2014) Sumak Kawsay Yuyay, Antología del pensamiento indigenista

- ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1ª Edición: Centro de Investigación en Migraciones (CIM). Universidad de Huelva. Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS). Universidad de Cuenca, Huelva – Cuenca
- MALDONADO A., Benjamín (2015) Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca, Bajo el Volcán, vol. 15, núm. 23, septiembre-febrero, 2015, pp. 151-169, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.
- MALO GONZALES, Claudio. (2002) Cultura e Interculturalidad. En: SALGADO, Judith. (Ed). (2002) JUSTICIA INDIGENA, Aportes para un debate, Ediciones Abya – Yala, Quito- Ecuador.
- MANRIQUE, Nelsón (2014) Racismo, una mala palabra. Acerca de un texto de Guillermo Rochabrún, En: Rochabrún G, Paulo Drinot y Nelson Manrique (2014). Racismo ¿sólo un juego de palabras? Lima: IEP-Ministerio de Cultura, pp. 49 - 86
- MARTÍNEZ L., Jaime (2015) Conocimiento y comunalidad, Bajo el Volcán, vol. 15, núm. 23, septiembre-febrero, 2015, pp. 99-112 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.
- MEJÍA HUAMÁN, M. (2005). Hacia una Filosofía Andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento. Primera edición computarizada. Lima Perú. [http:// www.filosofiaandina.com](http://www.filosofiaandina.com)
- MENÉNDEZ, Eduardo. (2018) Colonialismo, neocolonialismo y racismo: el papel de la ideología y de la ciencia en las estrategias de control y dominación. Primera edición. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad. Ciudad de México.
- MIGNOLO, Walter (2003). Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. En Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. (Trads. J.M. Madariaga y C. Vega Solís.) Madrid: Ediciones Akal, pp. 19-58.

- MIGNOLO, Walter (2005) *La Idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*, Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, Editorial Gedisa, Barcelona, España.
- MOROCHO P. M. & ZARUMA G. W. (2012) Tesis: “Recuperación y Análisis de la Música del Taita Carnaval en el Cantón Cañar”, Universidad de Cuenca, Facultad de Artes, Escuela de Música, Cuenca – Ecuador.
- MUENALA V. German, otavaloruna (05-02-2012) Ser Kichwa, Ser Runa. El Norte. Recuperado de: <http://www.elnorte.ec/editorial/articulistas/ser-kichwa-ser-runalxen16368>
- MUYOLEMA, Armando. (2019). Interculturalidad, Sumak Kawsay y diálogo de saberes. Estado & Comunes, Revista de políticas y Problemas Públicos, 1(1). https://doi.org/10.37228/estado_comunes.v1.n1.2013.8
- PAZ Y MIÑO C, J. (2006), *Deuda Histórica e Historia Inmediata en América Latina*, Ediciones Abya-Yala, Quito – Ecuador.
- PARLAMENTO DE LOS PUEBLOS, ORGANIZACIONES Y COLECTIVOS SOCIALES DEL ECUADOR. (2019) *El Parlamento de los Pueblos, Organizaciones y Colectivos Sociales del Ecuador*, Propuesta al País, Documento público, Quito – Ecuador.
- PÉREZ G. Carlos (2015) *Justicia Indígena*, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, Confederación de Pueblos Kichwas del Ecuador ECUARUNARI. Quito – Ecuador.
- PÉREZ G. Yaku (2019) *La Resistencia*, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas “CAOI”, Confederación de Pueblos Kichwas del Ecuador ECUARUNARI, Quito – Ecuador.
- PRADA. Raúl (2014) *Descolonización y Transición*, 1ra. Edición: Ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador.
- QUIJANO. Aníbal (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. Revista: *Perú Indígena*, N° 13, pp. 11 – 20. Lima – Perú.

QUIJANO, Anibal (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en Lander, Edgar. (Compilador) (2000) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe. Buenos Aires – Argentina, pp 201 - 244

RAWLS, Jhon (1979). Teoría de la justicia. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

REGALADO, Juan Fernando (2014). Año 72: ECUARUNARI, condición comunal y Cristianos por el Socialismo. Revista Ecuador Debate, 91, pp. 145 – 164. Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP.

REINOSO H. Gustavo (2017). Los Cañaris en el incario y la conquista española del Tahuantinsuyo. G.A.D Municipal del Cantón Cuenca. Dirección de Cultura, Educación y Deportes. Municipio Intercultural del Canton Cañar. Editorial Don Bosco. Cuenca – Ecuador.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Ed. Tinta Limón, Buenos Aires.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). Oprimidos pero jamás vencidos, Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980 Diseño e impresión: WA-GUI, La Paz – Bolivia.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2015) Sociología de la imagen; Miradas ch'ixi desde la historia andina. 1a Ed. Tinta Limón. Colecciones Nociones Comunes, Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina

ROCHABRÚN G, DRINOT Paulo y MANRIQUE Nelson (2014). Racismo ¿solo un juego de palabras? Lima: IEP-Ministerio de Cultura.

RODRÍGUEZ, Germán (1999). La Sabiduría del Kondor, Un ensayo sobre la validez del saber Andino, Coedición EBI-GTZ y ABYA YALA, Quito, Ecuador.

ROJAS, Carlos (2019) Políticamente Correcto. Canal de Televisión Ecuavisa, Quito – Ecuador.

- SANTOS, Boaventura de Sousa (2009). Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. México:
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006). La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En: B. de S. Santos: Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social, pp. 13-41. Buenos Aires: CLACSO.
- SCOTT, James (2004). Los Dominados y el Arte de la Resistencia. Discursos ocultos, Ediciones Era, Mexico.
- TIBAN, Lourdes (2000) El concepto del desarrollo y los pueblos indígenas. En: Hidalgo Capitán, Antonio Luis; Guillén García, Alejandro; Deleg Guazha, Nancy (Editores) (2014) Sumak Kawsay Yuyay, Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay, 1ª Edición: Centro de Investigación en Migraciones (CIM), Universidad de Huelva, Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), Universidad de Cuenca, Huelva – Cuenca.
- TUBINO, Fidel (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico, Revista Rostros y fronteras de la identidad, Volumen 158, Editor Universidad Católica de Temuco, Recuperado: https://red.pucp.edu.pe/wpcontent/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf
- VILLORO, Luis (1997). El poder y el valor. Fundamentos de una ética política. México: Fondo de Cultura Económica.
- WALSH, Catherine (2009) Interculturalidad, Estado, Sociedad Luchas (De)Coloniales de nuestra época, Universidad Andina Simón Bolívar, Ed. Abya – Yala, Quito – Ecuador. pp: 41 – 55
- WALSH, Catherine (2012) Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala. Quito: Abya-Yala. Quito – Ecuador
- WEBER, Max (1922) Economía y Sociedad, Esbozo de la sociología comprensiva, Fondo de Cultura Económica, 2da Edición, Madrid - España



ZARKA, Y. (2005) Rousseau y La Soberanía del Pueblo, Revista: Derechos y Libertades, Número 15, Época II, junio 2006, pp. 47-63

ZARUMA Q. Vicente (2006) Wakanmay (Aliento Sagrado), Perspectivas de teología india: Una propuesta desde la cultura Cañari, Ediciones Abya – Yala, Quito – Ecuador.

Entrevistas:

Muyolema, Armando. 13 de junio de 2019.

Quinde, Antonio. 15 de diciembre de 2019.

Sisalima, Rosa. 31 de diciembre de 2019.